



Franca D'Agostini

REALISMO?

Una questione non controversa

Bollati Boringhieri

Presentazione

Che cosa è il realismo? Che cosa intende dire chi si dichiara «realista» e a chi esattamente si contrappone? Siamo o dobbiamo essere davvero, in filosofia, nell'arte, in politica, più «realisti» di un tempo? In un rapido e originale percorso nei dibattiti recenti sul tema, dal postmodernismo a oggi, Franca D'Agostini risponde con risolutezza e chiarezza a queste domande, smontando un certo numero di luoghi comuni, tanto diffusi quanto infondati.

La prima parte del libro è un breve pamphlet destinato a difendere il realismo dalla confusione e dalla banalità a cui lo condannano molti suoi presunti estimatori. La seconda parte ricostruisce i dibattiti più interessanti, presenta alcuni realismi «realmente nuovi» di cui si parla poco o nulla in Italia, e delinea una prospettiva originale. Associando alla perizia discussiva una profonda conoscenza del pensiero contemporaneo, D'Agostini ci ricorda che l'antirealismo non è mai esistito in filosofia: i fatti sono sempre stati, hegelianamente, «il vivente pane della ragione».

Franca D'Agostini insegna Filosofia della scienza al Politecnico di Torino e Logica ed epistemologia delle scienze sociali all'Università degli Studi di Milano. Tra i suoi saggi: *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni* (1997), *Disavventure della verità* (2002), *The Last Fumes. Nihilism and the Nature of Philosophical Concepts* (2008), *Paradossi* (2009) e *Logica in pratica* (2013). Presso Bollati Boringhieri ha pubblicato *Verità avvelenata. Buoni e cattivi argomenti nel dibattito pubblico* (2010), *Introduzione alla verità* (2011), *I mondi comunque possibili. Logica per la filosofia e il ragionamento comune* (2012) e *Menzogna* (2012).

Franca D'Agostini

Realismo?

Una questione non controversa



Bollati Boringhieri

© 2013 Bollati Boringhieri editore
Torino, corso Vittorio Emanuele II, 86
Gruppo editoriale Mauri Spagnol

ISBN 978-88-339-7276-3

Schema grafico della copertina di Pierluigi Cerri

www.bollatiboringhieri.it

Prima edizione digitale ottobre 2013

Quest'opera è protetta dalla Legge sul diritto d'autore.
È vietata ogni duplicazione, anche parziale, non autorizzata

Temi

237

Introduzione

Nell'esaminare la «questione del realismo» così come viene trattata dalla filosofia più recente mi sono resa conto che la quantità di fraintendimenti, confusioni e rimescolamenti impropri delle carte, nel *mainstream* che caratterizza questo settore, è davvero notevole, e comparativamente superiore ai fraintendimenti confusioni ed errori che fisiologicamente caratterizzano ogni dibattito filosofico.

Questo non deve sorprendere: la questione del realismo è una questione metafisica,¹ e la metafisica non ha avuto una storia fortunata nella cultura filosofica dominante, almeno dal secondo Ottocento e per quasi tutto il Novecento. Di conseguenza, è abbastanza naturale che la scarsa consapevolezza collettiva riguardo al problema (prima che alla sua soluzione) abbia generato e valorizzato una quantità di teorie e prese di posizione tutto sommato fuorvianti e inutili.²

Naturalmente, la «questione» è stata anche trattata da persone molto competenti, e autenticamente esperte di ontologia e metafisica. E da non-filosofi che hanno fornito importanti contributi sul tema (il dialogo tra filosofia e non-filosofia è essenziale, in questo genere di argomenti). Dunque sarebbe utile confrontarsi *solo* con loro. In effetti mi piacerebbe scrivere un libro più tranquillo sul realismo. Ma certo è inutile farlo, fino a quando il campo è occupato da teorie confuse e confondenti.

Questo libro

Scopo di questo libro è chiarire in che cosa consista la questione del realismo e perché e in quale senso non è una questione controversa; spiegare le radici dei vari fraintendimenti e provare a eliminarli; presentare alcune forme di realismo indubbiamente “nuove”; suggerire una versione di realismo non propriamente originale ma a mio avviso indispensabile per ricominciare a pensare senza perdere tempo ulteriore. Il realismo che sostengo (cfr. [cap. 10](#)) è particolarmente radicale, ed è preparatorio a una variante di naturalismo o fisicalismo.³ Una rapida sintesi degli argomenti proposti si può trovare nelle conclusioni.

Subordinatamente, tratterò alcune questioni connesse, e in particolare l'idea del *nuovo paradigma* che caratterizza o può caratterizzare l'attuale - forse migliore - modo di fare filosofia (o di pensare): un paradigma che dovrebbe essere chiarito e valorizzato, e che ha a che fare anche con il problema del realismo. Tratterò anche

una questione in fondo secondaria, ma che secondo me è all'origine di molti fraintendimenti, e cioè la malintesa e mal praticata *contaminazione* tra le due principali tradizioni filosofiche che hanno caratterizzato il Novecento: la tradizione analitica (gli eredi di Russell, Moore, dei neopositivisti, e dei pragmatisti), e quella detta "continentale" (l'insieme di filosofie europee dominanti negli ultimi decenni del Novecento: ermeneutica, poststrutturalismo, teoria critica).

Sosteneva Ernst Tugendhat nelle sue lezioni sulla filosofia analitica, del 1976, che le due tradizioni dovrebbero convergere anzitutto sulla base del comune contributo alle questioni ontologico-metafisiche, dunque proprio in relazione alla problematica del realismo. Ritengo che avesse ragione (cfr. capp. 5, 6, 10 e 11). Ma certo è che se la convergenza viene esercitata in termini vaghi e confusi, associando il peggio o i tratti superficiali e volgarizzati delle due tradizioni, il risultato non è un singolo errore, bensì - come si vedrà - una formidabile *stultificazione* dell'intero dibattito, e della filosofia stessa (il verbo inglese *to stultify* significa contraddire, ma anche rendere irrilevante, stupido).

Dunque si può dire: nel "nuovo paradigma" entra certamente, come riteneva Tugendhat, il problema del realismo. Ma oggi soprattutto nei termini di un fondamentale errore (o un'astuzia dell'antifilosofia), che fa resistenza all'affermarsi del nuovo linguaggio. Il quale, come vedremo, è nuovo rispetto alle tendenze filosofiche dominanti nella seconda metà dell'Ottocento e nel Novecento, ma non in assoluto (anche se, specie nelle sue forme recenti, ha impostazioni e conseguenze del tutto inedite: cfr. cap. 12).

Il libro è diviso in due parti: nella prima presento le misinterpretazioni e confusioni. Nella seconda presento la questione del realismo, cercando di chiarire la natura del problema e come viene affrontato dalla filosofia contemporanea; inoltre presento la mia ipotesi di realismo, e inizio a tracciare quelle che secondo me sono le caratteristiche del "nuovo paradigma" (se c'è qualcosa del genere, e credo ci sia).

Prima di entrare nel merito però è utile subito indicare le principali ragioni di fraintendimento che vengono illustrate nel libro.

Fraintendimenti

Postpostmodernismo? Da tempo circola l'idea che essere realisti significhi essere postpostmoderni, o antipostmoderni.⁴ C'è molto da dire su questo errore, e sulle ragioni per cui si produce. Ma in particolare si vedrà che l'identificazione di postmodernismo e antirealismo si deve a una specie di "paradigma rortyano" (da Richard

Rorty) che è stato ed è tuttora molto influente, tanto tra i postmodernisti quanto tra i loro critici. Il suo perfezionamento si è avuto infatti da parte degli antirortyani, in particolare quelli ispirati dalla «beffa Sokal».5

Questo “paradigma” che chiamerò «paradigma Rorty-Sokal» (perché unisce tanto i rortyani più o meno professi quanto i loro avversari, seguaci di Sokal), ha funzionato sul piano (in largo senso) *storiografico*, favorendo l’interpretazione del postmodernismo come forma estrema di antirealismo (con opposte valutazioni); ma anche e soprattutto *sul piano metodologico*, dando largo spazio ad argomenti basati su semplificazioni, false dicotomie e uomini di paglia.6 L’interpretazione era forse sbagliata (cfr. [cap. 4](#)). Ma soprattutto: il metodo era (è) decisamente deleterio (cfr. capp. 3-5).

Anzi, ciò che era soprattutto problematico del postmodernismo, come si leggeva nel libro che ha divulgato la discussione sul tema, *Impostures intellectuelles*, di Sokal e Bricmont (1997), *era proprio e precisamente quel metodo e quel linguaggio*: vago, generalizzante, contrappositivo.

Da molto tempo il dibattito filosofico è per così dire “infettato” da questo stile postpostmodernista. E ciò soprattutto per quel che riguarda le questioni ontologico-metafisiche, care a Tugendhat. E il problema è che mentre si discute inutilmente sull’inesistente confronto tra antirealisti postmoderni e realisti postpostmoderni, il metodo, il linguaggio (e le forme di pensiero) che costituivano il vero impedimento proseguono indisturbati il loro percorso.

Si vedrà il danno che tutto ciò comporta e ha comportato. Ma intanto e più pacificamente, noterei che limitarsi a parlare di postmodernismo significa comunque riportare il dibattito agli anni ottanta e novanta dello scorso secolo, e si può fare, ma credo sia controproducente. Non tanto perché, come è stato detto a volte, i postmodernisti antirealisti forse erano (sono) personaggi dalle idee confuse, dunque non varrebbe neppure la pena parlarne. Piuttosto perché la questione del realismo come oggi ci interessa *non è riportabile a quei dibattiti*. Anzi, la mia impressione è che ritornando a quella fase culturale si perdano molte delle risorse che oggi ci vengono offerte sull’argomento. In particolare i realismi «realmente nuovi» di cui possiamo parlare (cfr. [cap. 12](#)), letti in quella prospettiva risultano incomprensibili.

Si tratta allora di riallacciare le fila del discorso, chiarendo in quale rapporto stiano le discussioni filosofiche degli ultimi decenni del secolo scorso con ciò che oggi ci capita di sperimentare e discutere. E a ciò serve essenzialmente la prima parte del libro, in cui varie articolazioni ed espressioni del paradigma Rorty-Sokal vengono esaminate e discusse.

Dogmatismo? Una convinzione piuttosto diffusa tra coloro che figurano come “antirealisti” è che i concetti di verità e di realtà siano concetti dogmatici, caratteristici di strutture d’autorità, come la Chiesa o la Scienza, o il cui uso richiede una sorta di «sguardo di Dio», secondo l’espressione di Hilary Putnam. Questa convinzione ha basilariamente due ragioni. La prima è che vediamo la realtà solo filtrata attraverso l’esperienza che ne abbiamo, dunque ciò con cui abbiamo a che fare non è propriamente la realtà “in sé”: si conclude perciò che la realtà in sé è oggetto soltanto dello sguardo di Dio. La seconda è che nelle discussioni i due concetti, ossia “le cose stanno così”, e “questo è vero”, figurano di solito come principi del tagliar corto, o anche, come dice Thomas Nagel, dell’«ultima parola»: se le cose stanno davvero così, non c’è granché da discutere.

Le due ragioni sono evidentemente connesse, e abbiamo così la conclusione: non ho accesso alla realtà, dunque se dico “le cose stanno così” sono un pericoloso dogmatico, oppure (che è lo stesso) mi fido ciecamente della Scienza, o di altre autorità istituite.

Si vedrà che entrambe le ragioni sono discutibili. La prima presuppone che la realtà non ci parli, e che a parlarci sia solo la nostra esperienza, e questo è perlomeno opinabile. In effetti l’empirismo moderno ha chiarito, almeno a partire da Kant, che lo scetticismo circa l’accesso al reale non è granché giustificato (anzi è autocontraddittorio): è vero che vediamo la realtà filtrata dall’esperienza, ma quel che vediamo è comunque la realtà (cfr. § 6.5).

E quanto alla seconda (che a me sembra più importante), occorre precisare alcuni punti spesso trascurati.⁷

Le funzioni concettuali associate alle parole *verità* e *realtà* sono funzioni *inferenziali* e *discussive*, che non hanno di per se stesse né colpe né meriti: servono per ragionare e argomentare, e possono essere usate bene o male. Non soltanto. Le due funzioni hanno un uso perlopiù negativo e dubitativo: il candidato repubblicano dice che il 47% degli americani vive alle spalle del restante 53%, ma non è vero; Tizio potrebbe aver derubato Caio, andiamo a vedere come stanno le cose: se davvero le cose stanno così, allora ne consegue che... Questo vuol dire che l’*obbligo* logico e cognitivo legato alle espressioni “questo è un fatto”, “così stanno le cose”, nelle discussioni serve soprattutto in senso critico e scettico, e ciò vale in generale per tutti i «superconcetti» filosofici, più o meno direttamente legati alle tre nozioni di *unum* (o *esse*), *verum*, *bonum*.⁸

In secondo luogo, una posizione realista, basata sull’idea che la realtà è indipendente dalle mie decisioni e dalle mie scelte e dunque non la conosco interamente, è *l’esatto contrario del dogmatismo*. Non per nulla oggi alcune tra le forme più conseguenti di “nuovo realismo” sono posizioni «possibiliste» in metafisica, e «probabiliste» in

epistemologia, e sottolineano sistematicamente la «contingenza» dei fenomeni reali (cfr. per esempio la metafisica forse più completa oggi in circolazione: quella di David M. Armstrong). Si vedrà anche che difendere il realismo in qualche caso (per esempio rispetto alla posizione degli intuizionisti), significa scegliere *un certo modo di dire* “non so” (cfr. § 9.1).

Antirealismo? Ma forse l'idea più bizzarra che circola nei dibattiti attuali è l'idea che si possa davvero essere antirealisti. (Si noti: l'idea bizzarra non è l'antirealismo, ma che si possa sostenerlo.)

È vero, c'è stato e c'è ancora un diffuso *usus loquendi* che si può caratterizzare *anche* come “antirealistico”. Questa tendenza culturale è stata descritta in molti modi: dal «nichilismo» di cui ci parlano i teorici ottocenteschi della *décadence*, e Nietzsche e Heidegger, e una quantità di commentatori e interpreti dell'uno o dell'altro o di entrambi, alla «neosofistica del XX secolo», di cui parla Roberta De Monticelli.⁹ Io stessa ho parlato di una vasta «koiné scettica», o di un «blocco terminologico e concettuale», che avrebbe reso difficile l'assegnazione dei predicati “è vero”, “è un fatto”.¹⁰ Altrove ho cercato di spiegare quelle che secondo me sono state le ragioni storico-culturali di questa tendenza generalizzata, e perché tale tendenza è oggi in remissione, e anche qui riprenderò il discorso.

Tutto questo però ha poco a che fare con qualche forma di “antirealismo” filosofico. E ciò semplicemente perché l'antirealismo, in ogni senso, e anzitutto nel senso della tesi di non esistenza di una realtà di qualche tipo (un modo in cui stanno le cose), non esiste.

«Realismo?», scrive per esempio Pier Aldo Rovatti, uno dei presunti “antirealisti” irriducibili: «se significa giurare che il mondo là fuori esiste con quel che ne consegue, mi unisco subito al giuramento: non vedo però in giro nessuno contrario, o anche solo astenuto». ¹¹ È una circostanza ben nota, almeno a partire da Aristotele, che è impossibile negare l'esistenza della realtà. O meglio, sì, si può fare a parole, si può dire “la realtà non esiste” o qualcosa del genere, ma non si può né sostenere, né credere, che non esista *realmente*. Questo argomento di *autofondazione* del realismo, anche noto come argomento *elenctico* (da *elenchos*, confutazione) è stato oggetto di critiche e considerazioni di vario tipo, codificate nella tradizione, ed è certamente una delle ragioni per cui in definitiva «la questione del realismo», se intesa come «questione dell'antirealismo», non è controversa.

Ma allora che cosa ne è dei filosofi antirealisti? Forse semplicemente ignorano l'argomento aristotelico? Forse sono più astuti di Aristotele, avendo scoperto che l'argomento non funziona? Si vedrà che non è così: la maggior parte di loro (vedasi Rovatti) non sono antirealisti,

anche se passano per tali.¹²

Tra i filosofi analitici il fatto che non si possa essere “realmente” antirealisti è abbastanza noto.¹³ Un po’ meno note però sono almeno tre conseguenze di questa impossibilità. La prima è che *tutti i presunti antirealisti sono in realtà dei metafisici*, più o meno consapevoli di esserlo, ossia hanno una certa opinione su come è fatta la realtà.¹⁴ Per esempio sostengono che la realtà non è fatta di “fatti” correlati alle proposizioni, oppure sostengono che ciò che sembra reale è un sogno; o, se sono più raffinati, affermano che tutte le proprietà sono «secondarie» (tesi molto impegnative dal punto di vista metafisico).

La seconda conseguenza, meno nota della precedente, è che l’argomento sconfigge non soltanto l’antirealismo, ma *in generale qualsiasi posizione metateorica negativa, più o meno estrema o globale o moderata* (relativismo, empirismo scettico, antifondazionalismo, nichilismo, fenomenismo ecc.). È un punto piuttosto importante, chiarito nel IV libro della *Metafisica* di Aristotele, e che invece sembra quasi dimenticato, nelle infinite e oziose dispute recenti sul relativismo e il realismo.

Una terza conseguenza, generalmente nota ai metafisici,¹⁵ è che lo scopo e il risultato ultimo dell’argomento non è difendere la realtà o il realismo (che a ben guardare non necessitano di alcuna difesa), ma piuttosto *difendere la possibilità della metafisica*: ossia la possibilità di parlare della realtà in termini non vincolati alle sole scienze empiriche o ad altri settori scientifici determinati.¹⁶

Da tutto ciò risulta che la «questione controversa» *non* è la questione dell’esistenza o inesistenza dei fatti, e neppure della loro indipendenza o dipendenza dai nostri schemi concettuali (o interpretazioni), e neppure del loro essere accessibili o inaccessibili alle nostre facoltà conoscitive: tutte queste alternative infatti devono essere risolte a favore dei primi termini. È invece e anzitutto la «questione della metafisica» ovvero come sono fatti i fatti (come è fatto l’essere di cui parliamo e in cui viviamo)?; è possibile stabilirlo anche con un’indagine filosofica (non solo empirico-naturalistica)?; e soprattutto: quel modo di intendere i concetti di realtà e verità che sta alla base dell’argomento aristotelico (ovvero la cosiddetta «metafisica classica») è modificabile, o da modificarsi, o anche da eliminare senz’altro?

Si esploreranno buone e meno buone risposte a queste domande, ma intanto vediamo bene almeno una conseguenza di cui tenere conto: che chi si professa realista in quanto contrapposto agli antirealisti non sta professando nulla, e non sta dicendo niente di rilevante.¹⁷

Realismo? Dunque l’antirealismo non c’è, c’è se mai l’antimetafisica.

Ma c'è almeno il realismo? Ebbene, evidentemente sì. Sembra esserci una chiara asimmetria: è impossibile essere antirealisti ed è inevitabile essere realisti. Si può essere scettici di dettaglio: per esempio dubitare dell'esistenza reale degli spiriti, o degli angeli, o di entità scientificamente controverse. Qui si collocano i cosiddetti realismi e antirealismi «dipartimentali». Si può essere, come vedremo, antirealisti *semantici*, o anche *metodologici* (cfr. § 6.1).

Ma a questo proposito va precisato un quarto e importantissimo fraintendimento, che pervade il dibattito attuale, e a mio avviso è una delle più frequenti cause di confusione (anzi è forse “il” fraintendimento primario).

Il termine “realismo” senza specificazioni è ovviamente equivoco. Per esempio, il realismo giuridico sostiene la natura convenzionale delle norme, e si accompagna al soggettivismo etico. Il realismo politico si basa sul fatto del potere e del suo funzionamento, ed esclude la delineazione idealtipica di società oggettivamente giuste. Entrambi di solito postulano forme molto forti di antirealismo morale e metafisico. Una delle più caratteristiche difformità riguarda l'uso del termine in ambito estetico (più frequentemente in letteratura),¹⁸ ed è probabilmente questo uso del termine che è penetrato più profondamente nel senso comune, portando a identificare il “realista” come un personaggio sostanzialmente antipatico, duro e illiberale, nel richiamarsi alla freddezza dei fatti senza idealità né sogno, oppure vagamente ottuso, nel restringere la vastità del possibile alla sciocca evidenza del qui e ora da lui stesso percepito.

Nel seguito del libro si chiarirà il senso in cui “realismo” viene usato e ha senso usarlo, ma intanto conviene notare un punto di importanza cruciale:

- “realismo” designa una posizione *metafisica* (o descrittiva) ovvero la posizione di chi sostiene la tesi “esiste una realtà, su cui possiamo dire cose vere o false”, e se mai aggiunge: “e la realtà è fatta così e così”;
- ma anche una posizione *metodologica* (o normativa), ossia la posizione di chi dice: “bisogna richiamarsi alla realtà, fare riferimento alle cose come stanno”, oppure “nell'arte, nella letteratura, bisogna descrivere la realtà”, e tesi di questo genere.

Vediamo bene che i realismi politici, giuridici ed estetici sono metodologici, e in quanto tali non hanno un legame necessario con il realismo metafisico.

C'è una relazione tra metodo realista e metafisica realista, che verrà chiarita (cfr. [cap. 10](#)). Ma quel che conta ora osservare è che una

specie di *Leitmotiv* di gran parte della filosofia contemporanea riguardo al realismo è stato proprio *la sistematica confusione tra realismo metodologico e realismo metafisico*.

Credo che sia questo il fraintendimento capitale, ed è a mio avviso ciò che ha tradotto una gran parte del dibattito sul realismo in una serie di vaghezze in cui non si riesce a raccapezzarsi. Perché, molto semplicemente: *la critica del realismo metodologico è stata scambiata per critica del realismo metafisico*.

In particolare si vedrà che molte delle posizioni considerate “antirealiste”, specie quelle derivanti dal kantismo, sono in verità (e se mai) posizioni di antirealismo metodologico e non metafisico. Né Kant né i neokantiani si sono mai sognati di negare l’esistenza della realtà, o di affermare che ciò che chiamiamo reale “dipende” come tale dalla mente, o dagli schemi concettuali. Eppure leggiamo per esempio in *Paura di conoscere* di Paul Boghossian: «Immanuel Kant notoriamente negò che il mondo nella misura in cui lo conosciamo possa essere indipendente dai concetti per mezzo dei quali lo afferriamo».19 Notoriamente? Ma davvero Kant ha sostenuto una cosa di questo tipo? Un fatto perlomeno discutibile se non decisamente falso è dunque diventato addirittura *notorio*?20

La tendenza a confondere tesi metodologiche (e più precisamente «trascendentali») e tesi metafisiche è una caratteristica tipica di ciò che chiamerò *rortysmo* (cfr. [cap. 1](#)). Rorty però non è il solo responsabile: anzi, la tendenza è piuttosto diffusa, specie tra i filosofi analitici,21 ed è questa una delle caratteristiche basilari del «paradigma Rorty-Sokal», perché è servita tanto agli “antirealisti” per scambiare la filosofia proveniente da Kant come filosofia *metafisicamente* (e non metodologicamente) antirealista, quanto ai loro avversari, per criticare Kant, o discutere presunte (“notorie”?) tesi kantiane.

In verità io credo che il realismo contemporaneo ci dia indicazioni essenziali per venire in chiaro una volta per tutte circa queste e altre confusioni (cfr. capp. [10-12](#)), e soprattutto: *per rivedere la critica del realismo metodologico*. Penso infatti che un metodo realista, se non associato a una metafisica restrittiva e aprioristica, costituisca in filosofia una risorsa essenziale. In particolare proprio da quel tipo di realismo metodologico criticato dai pensatori continentali di derivazione neokantiana sono nate di recente prospettive assolutamente nuove, e capaci di aprire la nostra considerazione del mondo a ipotesi inaspettate (cfr. [cap. 12](#)).

Tutto sta nel capire di quale “metodo realista” si tratti.22 Ma fino a quando gli antirealisti metodologici vengono scambiati per antirealisti metafisici è impossibile capirci alcunché, e la critica della loro posizione diventa impossibile.

Verità? Se si accettano queste considerazioni, lo stolto dibattito tra postmodernisti e postpostmodernisti che ancora infetta i nostri ragionamenti sulla verità, sulla realtà, sull'oggettività delle conoscenze, potrebbe afflosciarsi del tutto, e sfumare via. E prenderebbe rilievo finalmente il «nuovo paradigma» entro cui si muovono (e forse dovrebbero muoversi) i nostri pensieri...

Ma c'è ancora un punto da considerare. Ha sostenuto Enrico Berti che i dibattiti contemporanei sul realismo sono stati viziati dall'assenza di una consapevolezza specifica riguardo alla nozione di verità.²³ Credo che abbia ragione, e ciò vale sia per i seguaci del paradigma Rorty-Sokal, sia per una gran quantità di teorici di altro tipo. Senza dubbio nelle tortuosità e nelle trappole dei dibattiti contemporanei sul realismo (e su altri temi) ha giocato un ruolo di non poco conto il sostanziale imbarazzo nei confronti della questione-verità, spesso giudicata (secondo me a torto) una questione estremamente complicata. Ne ho parlato ripetutamente, in altri scritti, e qui riprenderò la questione (cfr. [cap. 9](#)). Ma intanto vorrei segnalare solo una convinzione, relativa alla verità, che è molto diffusa, e che perciò è interessante valutare subito.

Si tratta della posizione che ci dice: la verità (realistica: vale a dire l'essere vero in quanto corrispondente a come stanno le cose nel mondo) è importante per la scienza, ma non è importante per la politica e la vita pratica, visto che le affermazioni politiche, o etico-pratiche, del tipo "bisogna aumentare le tasse, diversamente non riusciamo a superare la crisi", oppure "le donne devono indossare il burqa" (che in definitiva sono quelle che più ci interessano), non hanno alcun rapporto con verità e realtà: non sono vere o false, poiché non coinvolgono le cose come stanno, i fatti, e i modi di darne conto.

È questa una variante di «anticognitivismo etico», una posizione tipicamente tardomoderna, che è ancora molto influente, specie in filosofia della politica.²⁴ Parlerò più avanti della verità degli enunciati normativi (cfr. § [10.2](#)), anche se in questo libro non tratto dettagliatamente il problema. Vorrei qui notare però che chi sostiene una posizione di questo tipo trascura un punto che è di importanza primaria, quando si ha a che fare con i concetti filosofici fondamentali, come verità, realtà e bene: che tali concetti sono per così dire *ubiqui*, o *indefinitamente estensibili*, dunque è del tutto vano pretendere di limitarne l'uso a certe regioni del linguaggio.²⁵ Tenendo conto di questo, l'argomento contro l'anticognitivismo non è difficile da trovare:

- se la tesi dell'anticognitivista è intesa nel senso che quando dico per esempio "le donne devono indossare il burqa" non mi riferisco *in nessun senso* alla realtà, allora è una tesi semplicemente e ovviamente falsa (il

quantitativo di realtà che si presuppone formulando una tesi di questo tipo è senza dubbio notevole);

- se invece è intesa nel senso che gli asserti normativi riguardano la realtà ma *in modo diverso* dal modo in cui la riguardano gli asserti descrittivi, allora sembra essere forse vera ma poco significativa: equivale a dire che gli asserti normativi sono normativi, e sono diversi dai descrittivi. Il punto è precisamente in che cosa sono diversi (se lo sono), e quanto e come nella diversità entri la realtà del mondo abitato da donne e burqa ed esseri umani che hanno convinzioni di qualche tipo sulle prime e sui secondi.

In qualche caso, l'antirealista morale sostiene che negli enunciati normativi l'elemento fattuale c'è pur sempre, ma non è *importante* (una posizione simile per esempio è l'*emotivismo misto* di Charles Stevenson). Ebbene, non mi sembra del tutto chiaro perché debba essere sempre o soprattutto così. Anzi, ci sono ottime ragioni per rovesciare la tesi: la questione della realtà, e di conseguenza della verità, nei giudizi normativi, etici, politici, giuridici, è spesso più importante di quanto sia nel caso dei giudizi fattuali. Ma tutto ciò risulta oscuro, se non si hanno idee chiare circa che cosa significhi in definitiva usare i concetti di realtà e di verità, perché siano stati concepiti dalla specie umana, e perché (e se) sia utile usarli.

Ricominciare a pensare

In sintesi: 1. la «questione del realismo», e il nuovo realismo che caratterizza la filosofia attuale, hanno poco o nulla a che fare con il postmodernismo; 2. i concetti di realtà e verità sono anzitutto armi scettiche e critiche, servono per ragionare e discutere; ne segue che non ha molto senso «difenderli» contro gli scettici, o «combatterli» in nome dello scetticismo, anzi una posizione realista conseguente in metafisica è l'esatto contrario del dogmatismo; 3. l'antirealismo metafisico non esiste: è una posizione autocontraddittoria, che come tale non è mai stata sostenuta da nessuno; 4. la critica del realismo nella tradizione di derivazione kantiana è critica del realismo metodologico, e non metafisico (e critica della metafisica in quanto e se basata sul realismo metodologico); 5. la «questione del realismo» è in realtà (ed è sempre stata) «questione della metafisica», vale dire: che cosa è reale e che cosa non lo è, e se possiamo stabilirlo con strumenti filosofici; 6. il concetto realistico di verità è ubiquo, o indefinitamente estensibile: il che vuol dire che quando si discute, si discute sempre

anche di fatti, dunque di verità, anche quando si tratti di norme e programmi.

Ho detto che chiarire e cercare di eliminare questi fraintendimenti serve anzitutto per “ricominciare a pensare”. In effetti concetti come realtà, verità, bene, sono giustamente considerati dalla tradizione «trascendentali» (vale a dire fondamentali), perché da loro dipende ogni ragionamento, e dunque ogni decisione e azione, visto che per decidere liberamente dovrò ragionare (e potrò farlo male o bene, per buone o cattive ragioni). E fino a quando il loro significato e il loro uso sono resi oscuri da varie forme di sofistica non è facile essere liberi nel pensiero.

La buona notizia è che nella cultura contemporanea è riscontrabile un’oggettiva rinascita di interesse nei confronti degli antichi trascendentali, ed è avvertibile in particolare la nuova rilevanza di posizioni realistiche in metafisica e nella teoria della verità. È un dato segnalato da molti autori, e che ha ragioni socio-culturali e filosofiche abbastanza facilmente ricostruibili. Io stessa ne ho parlato in vari luoghi, e qui riprenderò il discorso, approfondendo ciò che è sicuramente nuovo nel realismo contemporaneo (cfr. capp. 11-12).

Uno degli scopi marginali del libro è però prendere le distanze dalla teoria detta del «nuovo realismo», o *new realism*, di cui si è discusso e si discute molto in particolare in Italia. Tale teoria ha diversi aspetti: è un’analisi socio-culturale, è un programma di divulgazione, è la presentazione di un movimento o una tendenza (o qualcosa del genere) che si presenta come “filosofico”. L’idea di tenere insieme tutto il complesso divulgazione + analisi socio-culturale + analisi filosofica corrisponde a un programma di filosofia pubblica, o di uso pubblico della filosofia, che credo sia da approvare. Mai forse come in questa epoca è avvertibile un bisogno di riassetamento delle premesse filosofiche della politica, della scienza, dell’arte ecc.

Inoltre, tale teoria *assomiglia* a teorie analoghe, che sono state sostenute negli ultimi anni, teorie che personalmente condivido, o che io stessa ho sostenuto. Tuttavia, come cercherò di spiegare, non c’è niente di nuovo né di realistico e neppure di filosofico in quel che in particolare Maurizio Ferraris, il principale artefice dell’iniziativa, descrive come nuovo realismo. La somiglianza è dunque ragione di imbarazzo più che di soddisfazione (cfr. § 3.3).

Il problema fondamentale, credo, è che l’intera operazione è condotta secondo i parametri rortyani-sokaliani, di cui ho detto. E questo significa: che si confonde antirealismo metafisico e antirealismo metodologico (trascendentale), che si presuppongono “antirealisti” inesistenti o fantastici, che ci si contrappone a tali antirealisti inesistenti, lasciando indisturbato il problema che si dichiara di voler risolvere. In breve: si *stultifica* l’intera questione.

Ma ciò non è ancora l'esito peggiore. Piuttosto, come mostrerò, usare i parametri di cui sopra vuol dire: *impedirsi di andare avanti*. Come vedremo infatti, il risultato ultimo del «nuovo realismo» è confermare di fatto, e in una versione particolarmente vaga e superficiale, le posizioni deboliste e postmoderniste a cui nominalmente dichiara di opporsi. Ci troviamo allora di fronte a un nuovo nominale il cui scopo è fermare il nuovo sostanziale in procinto di annunciarsi, facendo proseguire il vecchio in modo indisturbato. È un'operazione che con qualche ragione si può definire *tipicamente italiana*, visto che far mostra di cambiare le cose per non cambiare nulla, da Tomasi di Lampedusa a Silvio Berlusconi, contraddistingue a quanto pare la nostra tradizione.

Una più autentica riconsiderazione del problema del realismo (secondo la proposta di Tugendhat aggiornata alle novità effettive della filosofia analitica di oggi) potrebbe avere, io credo, l'effetto l'opposto. E il suo primo obiettivo dovrebbe essere eliminare ciò che fa freno al linguaggio e al pensiero, e che non è certo l'antirealismo, il quale, specie nella caratterizzazione proposta, non c'è (come non esiste il "comunismo" evocato da Berlusconi), ma piuttosto quella tendenza culturale antimetafisica e sostanzialmente antifilosofica che ha attraversato (e ancora attraversa) la cultura contemporanea, almeno a partire dal tardo Ottocento. Ma questa è la mia opinione, e potrei sbagliarmi.

Pugni sul tavolo

Il realismo qui suggerito (cfr. [cap. 10](#)) non è lontano dal realismo aristotelico (con aggiunte prese da Hegel, e da quelli che credo siano i metafisici contemporanei più interessanti: David M. Armstrong e David K. Lewis), e prevede inizialmente solo tre tesi: 1. esistono fatti; 2. c'è una sola descrizione vera dei fatti; 3. a volte possiamo formulare e valutare descrizioni vere dei fatti. È questo secondo me *l'unico realismo possibile*, per un significato plausibile dei concetti di realtà e verità (cfr. [cap. 10](#)). Le tre tesi in effetti sono *anelenctiche*, inconfutabili. Anche per questo a mio avviso la questione del realismo non è una questione controversa. C'è una soluzione, che dovrebbe valere per tutti. Non c'è *faultless disagreement*, ossia disaccordo senza errore, ma semplicemente: se c'è controversia, è perché qualcuno si sbaglia, oppure non ci si intende, si usano le parole in modi diversi.

Direbbe qualcuno: stai adottando la soluzione da «lettere maiuscole», o da «pugni sul tavolo» (nel senso di: le cose stanno COSÌ! – pugno sul tavolo). Ma qui avrei quattro obiezioni.

La prima è che anche se così fosse non vedo niente di male

nell'essere risolti quando si fa filosofia, né vedo un gran danno nei pugni sul tavolo metaforici, purché naturalmente non si traducano in pugni reali, e in faccia. È onesto essere risolti se si è lavorato molto a lungo su questioni filosofiche, e se si presentano le proprie tesi in modo argomentato. Naturalmente il gioco passa poi a chi discute le tesi proposte, e ne scopre gli errori. Un buon pugno sul tavolo, lungi dall'essere concepito per spaventare costui, è in realtà mirato a rendergli più facile il lavoro.

La seconda obiezione è che la risolutezza teorica è diversa dal dogmatismo, ossia dalla presentazione di asserzioni non giustificate, o giustificate senza autentico sforzo argomentativo (per esempio sulla base di mode, genericità culturali, o toni retorici). Non soltanto: pur sostenendo una posizione realista piuttosto radicale, difenderò alcune tra le posizioni che oggi passano per "antirealiste", mostrando che le loro motivazioni sono giustificate. Perlopiù, farò vedere che il presunto antirealista è contro il realismo metodologico, e ha qualche ragione per esserlo.

La terza obiezione è che a mio parere chi rifiuta le posizioni «da lettere maiuscole», o ammette posizioni sfumate e mediative in relazione ai concetti di verità e realtà, e altri superconcetti filosofici, di solito non ha le idee chiare su che cosa sia e come sia fatta la filosofia, oppure sta spacciando per filosofia la sua personale e profondissima avversione per la filosofia stessa, oppure sta nascondendo il fatto che a ben guardare non ha niente di rilevante da dire sul tema in questione.

Credo infatti che i pugni sul tavolo filosofici, o meglio che riguardino la «filosofia prima», siano identici ai pugni sul tavolo di qualsiasi altra scienza che si misuri con le sue strutture formali. È chiaro che un matematico può "relativizzare" la serie dei numeri naturali (e di fatto è successo), ma non avrebbe senso che un matematico negasse l'esistenza stessa della serie dei numeri, e le operazioni che ne conseguono, a meno che non smettesse di fare matematica. In altri termini: posto il significato della serie dei numeri naturali ne consegue innegabilmente che $2 + 2 = 4$; allo stesso modo, *posto il significato dei concetti di realtà e verità, ne consegue innegabilmente il realismo nell'accezione definita*. Si può discutere volendo l'utilità della matematica (difficile), e analogamente si può discutere l'utilità della filosofia (più facile). Ma certo è un'altra questione.

E qui giungiamo alla quarta e ultima controobiezione. Nelle tre tesi che caratterizzano il realismo (esistono fatti, c'è una sola descrizione vera dei fatti, a volte possiamo formulare descrizioni vere o valutare come vera una descrizione) si esprime una premessa inaggirabile della filosofia, della scienza in generale, della vita associata: nel senso che senza quelle tre tesi, allo stato dei nostri linguaggi concettuali, non c'è scienza, né filosofia, né possibilità di una vita sociale mirata alla

giustizia, alla libertà e al benessere degli individui della specie umana.

Dunque i pugni sul tavolo, in definitiva, non sono miei, ma del linguaggio stesso, in quanto guida il pensiero, e un pensiero tipicamente critico, scettico, e perciò libero e innovativo. È in vista di quel pensiero che la specie umana ha coniato le funzioni intellettuali superiori identificate nei termini *to on*, *to alethes*, *to agathon*, e nei loro derivati e sinonimi.

Il “potere” di questi concetti è l’unico a cui possiamo appellarci contro le falsificazioni e le ingiustizie del potere istituito; o come spiega bene Spinoza nel *Tractatus theologico-politicus*: contro l’ignoranza che sale in cattedra e si spaccia per sapienza, e da questa cattedra vinta con il nulla reprime il linguaggio e il pensiero.

Realismo?

Non c'è dubbio che la realtà esista. Il problema è piuttosto: quanto dista dal centro? e
fino a che ora rimane aperta?

W. Allen, *Citarsi addosso*

Parte prima
Misinterpretazioni

1. Fatti e interpretazioni, o fraintendimenti e falsificazioni?¹

Eutidemo dichiara: “devi un gallo a Esculapio!” Dionisodoro risponde: “no, non glielo devo!”, Teeteto interviene e dice: “andiamo un po’ a vedere come stanno le cose: Esculapio, che cosa hai da dire?”. A quel punto Esculapio dà una sua versione dei fatti, e Dionisodoro dice: “no, le cose sono andate in tutt’altro modo”, e dà l’altra versione. Socrate allora *inventa* i concetti di “fatto” e di “interpretazione”, e dice: state discutendo di *fatti* (galli, e relazioni economiche tra individui), ma ciò che Teeteto deve valutare sono *interpretazioni*, dunque deve tenere conto per esempio che Esculapio e Dionisodoro hanno degli interessi, nel descrivere la realtà, e tali interessi entreranno nella loro ricostruzione dei fatti.

Questo teatrino, storicamente falso (sembra fosse Socrate a dovere un gallo a Esculapio, e in Grecia all’epoca non si parlò propriamente di interpretazioni e fatti), è lo scenario in cui si presenta la «questione del realismo».

E all’istante si dissolve.

In particolare si dissolve la *querelle* sui fatti che non sarebbero fatti bensì interpretazioni, o sui fatti non interpretati che sarebbero i soli fatti disponibili, o anche sui due grandi regimi dei fatti, di competenza della scienza, e delle interpretazioni, di competenza delle *humanities*. Tutte queste tesi si collocano in verità ai confini del *bullshit*, secondo la fortunata categorizzazione di Harry Frankfurt.² Ma il problema è che circolano, e ricompaiono con ritmo infallibile e sostenuto. Dunque sarà utile anzitutto qualche chiarimento.

1.1. Alle origini: il fraintendimento

Andando all’origine del celebre asserto «non ci sono fatti, solo interpretazioni», che chiameremo NF, come dire: *no facts*, troviamo l’aforisma 22 di *Al di là del bene e del male*, dove Nietzsche, consapevole (almeno entro certi termini) delle insidie del linguaggio filosofico lanciato dai greci, dichiara NF, e subito dopo aggiunge: «voi direte: anche questa è un’interpretazione; e io vi risponderò: ebbene, tanto meglio!». Di qui (volendo) l’idea che Vattimo e Rovatti interpretarono come «pensiero debole»,³ e che tradotta più semplicemente significa: si tratta non di indebolire la nozione di realtà o di verità o di conoscenza, ma di indebolire l’atteggiamento metateorico che abbiamo nei confronti dei nostri asserti circa la realtà,

la conoscenza, la verità.

In effetti, anche con la precisazione autoironica NF può essere discussa, e ne parlerò più avanti. Ma l'indebolimento suggerito da Vattimo e Rovatti aveva alcune ragioni contestuali al suo attivo. Una delle ragioni era un fatto di facilissima interpretazione: la presunta "crisi" delle cosiddette politiche *connected* (ossia legate a una visione della realtà e della conoscenza, a una antropologia, a un'etica), che si diceva avessero ispirato i totalitarismi novecenteschi, e contro cui si erano scagliati Popper e molti altri autori. In particolare in Italia si assisteva in quegli anni all'inizio delle politiche di contrattazione e di compromesso, e reattivamente all'esibizione di un pensiero distruttivamente fortissimo (oltre che malamente connesso): quello dei cosiddetti «anni di piombo». L'idea del pensiero debole, tradotta nei termini più interessanti, che a quanto mi sembra erano anche nelle intenzioni di Rovatti e Vattimo e di altri partecipanti all'impresa, veniva concepita precisamente allo scopo di intervenire in questo quadro politico-culturale esplosivo. In un certo senso, si trattava di salvare la possibilità della filosofia di agire nei contesti pubblici, dando voce a prospettive, come la fenomenologia, l'ermeneutica, il neostrutturalismo, il nuovo marxismo di Ágnes Heller, certe eredità di Heidegger e della Scuola di Francoforte, che l'allora dichiarata «crisi della ragione» passava sotto silenzio.

Non dimentichiamo infatti che la «crisi della ragione» a quel tempo in Italia non veniva dichiarata da Vattimo e Rovatti, ma piuttosto da esponenti della filosofia analitica, e del neoilluminismo, come Aldo Gargani e Carlo Augusto Viano, che per l'appunto qualche anno prima avevano contribuito a un volume collettaneo edito da Einaudi con questo titolo.⁴ In estrema sintesi, il dialogo era: "crisi della ragione? – no, piuttosto: pensiero debole".

Che cosa c'entrano i fatti, e le interpretazioni? Che cosa c'entra il realismo? In verità (almeno allora, a quanto so) poco, molto poco. Gli autori che intervenirono, da Umberto Eco ad Alessandro Dal Lago e a Gianni Carchia, erano in massima parte formati a un linguaggio filosofico (quello della fenomenologia, dell'ermeneutica, della Scuola di Francoforte), non "metafisico" (in uno dei sensi kantiani del termine), ossia ben attento a non avventurarsi in asserzioni considerate «descrittivamente dogmatiche», come NF. Tanto la fenomenologia quanto l'ermeneutica (che nel Novecento fu una sua figlia o sorella minore) erano e sono dichiaratamente *ontologie*, ma in nessuna delle due posizioni c'è una mozione a sfavore (o a favore) della realtà tale da prodursi in asserzioni generalizzanti e autocontraddittorie del tipo NF.

Ci chiediamo allora: come è arrivato il *bullshit* dell'asserto nietzscheano (senza la precisazione autoironica) all'interno del dibattito filosofico sul realismo? Il processo è stato articolato e complesso, e nei prossimi capitoli cercherò di ricostruirlo almeno in parte. Ma per il momento si può fare il nome di un autore che fu molto considerato, e che si innestò molto bene nella cosiddetta Nietzsche-Renaissance del tardo Novecento: Richard Rorty.⁵

Il rortismo in Italia stava nascendo proprio negli anni in cui apparve *Il pensiero debole*. E la posizione di Rorty sembrava piuttosto interessante, non tanto per il suo "debolismo" (che era in realtà polemica contro la stanca scolastica di una parte della filosofia analitica, e come tale aveva una certa importanza) ma perché faceva vedere ai filosofi americani che esisteva un problema: ben noto agli europei, ma passato sotto silenzio nell'*establishment* accademico di lingua inglese. Si trattava della cesura tra filosofia analitica e filosofia continentale, a cui Rorty dedicava in particolare il saggio conclusivo di *Consequences of Pragmatism*.⁶ La posizione di Rorty costituiva un equivalente in area angloamericana di ciò che erano stati Karl Otto Apel o Ernst Tugendhat in Europa: segnalava il *great divide* tra analitici e continentali (cfr. [cap. 5](#)), e lo indicava come un problema che in qualche modo doveva essere affrontato.

Emergeva però anche una nuova dicotomia, una vera festa per i propagatori di banalità semplicistiche spacciate per filosofia. Fu facile concludere: i fatti stanno dal lato del realismo analitico, mentre le interpretazioni stanno da quello dell'antirealismo continentale. In realtà come ognuno sa non è così: a parte l'importanza del tema dell'interpretazione per i filosofi analitici del linguaggio, realisti e (pseudo)antirealisti sono ben distribuiti in tutte e due le tradizioni, e in tutte e due le tradizioni, sulla questione "realismo e antirealismo" i fraintendimenti, le confusioni che passano per profondità, le precisazioni e i distinguo, le posizioni intermedie e le precisazioni correttive si sprecano.⁷

Però, proprio in relazione al fatto dell'asserto nietzscheano e alla sua errata interpretazione, la questione analitici-continentali aveva una certa importanza, anzitutto a causa di profonde e radicate ragioni di resistenza tra filosofie europee e filosofie angloamericane (cfr. §§ [5.3](#) e [5.4](#)). In particolare la sparsa incapacità, da parte di queste ultime, di comprendere il livello metateorico e riflessivo di alcune tesi filosofiche, specie di derivazione kantiana; la sparsa incapacità, da parte delle filosofie europee, di ricordare che il padrone del linguaggio non è solo la filosofia ma anche il senso comune. Dico *sparsa incapacità* per indicare possibili linee di tendenza, perché tanto nell'una quanto nell'altra tradizione sono sempre esistite persone assolutamente consapevoli e memori delle due circostanze. Ma non era il caso di

Rorty, e di tutti coloro che allora lessero la filosofia europea di quegli anni in chiave descrittivo-metafisica. Il chiarimento divenne peraltro impossibile, a causa dell'altra resistenza, quella della controparte continentale, vale dire: l'inclinazione all'oscurità, il gusto per l'innovazione linguistica inutile, e la conseguente incapacità di adattare il proprio linguaggio a una comune umana sensatezza.

Ecco dunque l'origine dell'errore. Il problema di fondo, evidentemente, era l'impatto di una ricezione superficiale o distratta di testi europei in un contesto linguistico e culturale molto diverso, come era quello americano. (Oggi le cose forse funzionano diversamente: si conoscono meglio le lingue e tra le parti del mondo non c'è più un gran conflitto di "mentalità": ma vedremo in capitoli successivi che il rortysmo resiste, anche se ha mutato segno e volto.)

Va detto che come interprete e difensore dell'ermeneutica, del postmodernismo e della filosofia continentale in genere, Rorty ha fatto più danno di qualsiasi loro dichiarato avversario. In *Philosophy and the Mirror of Nature*,⁸ e in altri scritti, la sua immagine dell'ermeneutica è l'immagine di una chiacchiera gentile e inconcludente, una conversazione antifilosofica, e fieramente nemica (non si capisce bene per quali ragioni) dell'epistemologia. D'altra parte, la filosofia continentale risulta per lui identificata nel postmodernismo e questo viene caratterizzato come un tipo di relativismo e antirealismo assoluto. Di qui fraintendimenti e confusioni in gran numero.

Non sorprende che, nell'epoca in cui l'ermeneutica era ormai in disgrazia, Rorty abbia dichiarato: «vorrei non aver mai parlato di ermeneutica». In effetti poteva risparmiarsi. Ispirati dalle sue parole, una quantità di produttori di *bullshit* o di *mindfucking*, come oggi si dice, si sono sentiti pienamente legittimati. E naturalmente un gran numero di commentatori hanno preso a gettare sistematico fango sull'ermeneutica, sul postmodernismo, sulla filosofia continentale in genere. Fango ahimè schizzato a caso, che non ha colpito chi realmente avrebbe dovuto colpire.

Non è leale di fronte a disguidi culturali di questo tipo inferire su un solo autore, per di più defunto. Non soltanto: sparare su Rorty è diventato a un certo punto, nella cultura filosofica degli anni novanta, uno sport così ampiamente praticato che ci si sorprende che non sia stato inserito nei giochi di Atene. Eppure, il procedimento di Rorty, con la sua tipica tendenza alla semplificazione, e alla falsa dicotomia, riassume bene gli elementi confondenti che hanno portato a trattare così maldestramente la nozione di interpretazione, tradotta in facile burattino, a cui appiccare il fuoco senza sforzarsi più di tanto di vedere che cosa si stava bruciando.⁹

Ritornando all'asserto nietzscheano, la prima precisazione necessaria è che nessuno dei teorici dell'ermeneutica standard, ossia Hans Georg Gadamer, Paul Ricœur, Luigi Pareyson, che io sappia, l'ha mai sostenuto: visto il carattere scarsamente sintattico dell'enunciato, dal punto di vista a cui i tre autori erano formati, sarebbe stato assurdo citarlo con approvazione. (Lasciamo da parte il caso di Gianni Vattimo, le cui posizioni da un certo punto in avanti si intrecciano e si confondono con quelle di Rorty.)

La seconda precisazione è piuttosto ovvia: se si interpreta NF come descrizione effettiva del mondo, e di ciò che esiste, e di quali tipi di cose il mondo è popolato, l'asserto è insensato. L'obiezione è troppo facile: se per voi non ci sono fatti, solo interpretazioni, perché non vi buttate in un pozzo invece di andare a Megara, come chiedeva Aristotele?¹⁰ Evidentemente, non vi buttate perché sapete benissimo che l'interpretazione della realtà in termini di "pozzi in cui è meglio non buttarsi" è preferibile a quella in termini di "pozzi soltanto immaginati o sognati": ed è ovvio che le ragioni per cui la prima è preferibile è che esistono fatti di un certo rilievo che la riguardano. Nel gran clamore suscitato da queste ovvietà, la protesta: "d'accordo, ma non ci stiamo riferendo a fatti come i pozzi, o altre simili evidenze, ma a fatti oscuri e controversi", suona debole, ed è rimasta perlopiù inascoltata (cfr. § 3.4).

D'altra parte però (terza precisazione), chi sostiene che i fatti non interpretati sono i soli fatti disponibili si mette in pasticci da cui gli sarà difficile risollevarsi, perché allora dovrà farci capire come mai le 460 e più tracce accusatorie a carico di Raffaele Sollecito e Amanda Knox nel processo di Perugia non sono servite a evitare che l'uno e l'altra fossero assolti, nel processo di secondo grado. È chiaro che con "fatti disponibili" intende qualcosa di diverso: quei fatti-tracce o prove empiriche non erano propriamente fatti a disposizione dell'accusa, benché fossero stati raccolti a suo vantaggio. Se poi il *traccista*, per così dire, sostiene che i fatti sono ciò che "c'è", allora siamo d'accordo, ma in un senso preliminare di "ci sono", ci sono anche le interpretazioni, cosicché il nostro problema non è l'essererci dei *fatti* o delle *interpretazioni*, ma l'esser-ci degli uni e delle altre.

È chiaro anche (precisazione numero 4) che pensare a una ripartizione enciclopedica sulla base dell'asserto nietzscheano, lanciandosi in distinzioni antichate (che già Dilthey stesso, nel tardo Ottocento, aveva sperimentato) tra scienze fattuali e scienze ermeneutiche, è se possibile ancora più bizzarro. Che cosa dobbiamo dire, per esempio, dell'informatica, o delle scienze cognitive, o della matematica stessa: dove le collochiamo? tra i fatti? nel regno delle

interpretazioni? Tutta la filosofia “enciclopedica” della scienza, nel Novecento, ha tentato ricombinazioni varie delle diverse *epistemai* scientifiche, a volte anche ipotizzando grandi sintesi: per esempio su base matematica (strutturalismo), o sociologica, o biologica, o bio-sociologica (la teoria della complessità). E anche, naturalmente, su base ermeneutica: perché è semplicemente ovvio che tutti sempre e costantemente interpretiamo, anche gli scienziati duri e puri lo fanno, esattamente come tutti e sempre tocchiamo e sentiamo, e urtiamo contro fatti più o meno soffici. Ma queste mosse sono perlopiù di scarso utilizzo: prendete un concetto *estensibile*, come *vita*, o *società*, o appunto *interpretazione*, e non è difficile vedere che potete includerci qualsiasi cosa. E allora? Che vantaggio ne avete?

Se si è minimamente consapevoli della natura della ricerca scientifica, ci si accorge presto che la distinzione tra scienze ermeneutiche e scienze fattuali zoppica, ed è fin troppo facile adottare non soltanto la ragionevole ma noiosa teoria della «terza cultura» (e perché non quarta, o quinta, o infinite culture?), ma anche più raffinate e altrettanto inutili soluzioni pluralistiche e gradualistiche. Si esclama allora: “c’è fatto e fatto e c’è interpretazione e interpretazione!”; oppure si precisa: “ci sono interpretazione e fattualità ovunque, in gradi diversi nei diversi saperi!”. Ma in ogni caso si perde il senso della distinzione originaria: perché evocarla, se poi si intendeva sbarazzarsene?

Infine (precisazione 5) controlliamo la versione più raffinata della teoria, quella che – io penso – era alla base della posizione debolista, e se volete ermeneutico-postmodernista. Si può interpretare come una variante della tesi fallibilista popperiana, che come tale non è certo una posizione metafisica, ma metodologica, e volendo ha anche stretti legami (come rilevava Lakatos, contro le aspettative di Popper) con l’hegelismo. Essa dice, adattata nei termini di NF: quando lavoriamo, nella scienza, in filosofia, nei dibattiti processuali e nelle discussioni pubbliche, dobbiamo sistematicamente adottare un principio di *rivedibilità* dialettica delle nostre posizioni. La questione metafisica dell’esistenza o meno di fatti come vedete si allontana, e in qualche misura lo sguardo si allarga: il principio metodologico di fattualità, che dice: “andiamo un po’ a vedere come stanno i fatti”, è solo uno dei principi di metodo che guidano le nostre inferenze, spingendoci a credere o a dubitare. Ed è ovviamente solo uno dei principi che secondo l’assunto occorrerebbe “indebolire”.¹¹

Ecco allora una ragionevole interpretazione debolista di NF: “poiché quando discutiamo sui fatti ciò su cui discutiamo sono le interpretazioni, non possiamo usare la fattualità come principio del tagliar corto, che blocca la discussione”. Anche questa tesi però a mio avviso non funziona del tutto. Se è assunta (interpretata) in senso

fattuale, ovvero questo è un fatto, rispetto al quale dobbiamo tagliare corto, non è soltanto autocontraddittoria, è anche falsa. Ci sono moltissimi casi di fattualità dure, che entrano nelle discussioni e come tali devono parlare (è un *fatto* il fatto che quasi metà dell'umanità muore per malnutrizione e povertà, ed è giusto ricordarlo). Se invece è interpretata in senso moderato, è in fondo superflua. Non c'era bisogno di questo strepito ontologico per dire ciò che tutti sappiamo: che a volte i fatti ci urtano, e a volte no; e che i fatti nelle discussioni si sono dileguati, e sono rimaste le loro interpretazioni (e su ciò per l'appunto si discute).

1.4. *L'agonia del postmodernismo e l'intuizione diegomarconi*

Tolta di mezzo la fuorviante questione dell'aforisma 22, vorrei dire che la colpa più grave del rortysmo (ripeto: categoria vasta, che come si vedrà include non soltanto teorici di ispirazione rortyana ma anche e oggi soprattutto i loro critici) non è stata tanto quella di portare allo sbando una interessante e intelligente tradizione, fornendone un'immagine falsa e superficiale. La colpa più grave a mio avviso fu rendere impossibile la giusta critica delle sciocchezze che si spacciavano sotto la voce «postmodernismo», con ciò bloccando il dibattito in una chiacchiera irrilevante, senza vere accuse né vere difese.

In altri termini, capire che cosa veramente fossero l'ermeneutica, il debolesimo e il postmodernismo non è forse un'operazione particolarmente interessante. Ma il punto è che le versioni pasticciate e fuorvianti delle tre posizioni, fornite tanto dai loro estimatori quanto dai loro critici, hanno reso difficile se non impossibile capire che cosa in esse o in alcune loro versioni fosse sbagliato, con il risultato di prolungarne non la vita, ma l'*agonia*.

Tanto è vero che è ancora contro il postmodernismo, ormai agonizzante da circa due decenni, che muove il dibattito contemporaneo sul realismo (cfr. [cap. 4](#)). Ed è ancora all'antico detto nietzscheano che si riferisce per esempio Diego Marconi, in un articolo apparso sulla «Repubblica» nel 2011,¹² professando il suo interesse per il «nuovo realismo» lanciato da Maurizio Ferraris. E Marconi è solo un esempio, ma credo particolarmente buono. Infatti, Marconi conviene di chiamare senz'altro «intuizione ermeneutica» il detto NF. Certo in linea di massima chiunque può decidere di chiamare come vuole quel che vuole, ma è davvero bizzarro chiamare «intuizione ermeneutica» ciò che nessuno dei maggiori teorici dell'ermeneutica ha mai sostenuto.¹³ Forse c'è qualche ragione per stabilire una connessione tra ermeneutica e NF (per esempio l'uso idiosincratico rortyano del primo

termine). Ma che cosa direbbe Marconi se noi chiamassimo «intuizione diegomarconi», d'ora in avanti, la tesi secondo cui «ciò che conta nel linguaggio è che certe espressioni linguistiche siano effettivamente usate», che figura a p. 180 di un suo scritto degli anni ottanta? Non credo che questa tesi gli piaccia del tutto; ma se avessimo fortuna con la nostra convenzione, sulla base dell'intuizione diegomarconi potremmo bloccare a priori ogni sua protesta (l'uso è ciò che conta!).

In conclusione, credo che la critica di NF abbia, in particolare oggi, qualche ragione al suo attivo. La prima di queste ragioni, come ho cercato di spiegare in *Introduzione alla verità* e in altri scritti, è piuttosto semplice, ed è che i nuovi mezzi tecnici di circolazione della verità (delle informazioni vere) e di ricostruzione della realtà (come ciò che rende vero o falso quel che diciamo) non risolvono certo le nostre perplessità epistemologiche, ma ci mettono di fronte a un diverso rapporto con i concetti di realtà e verità. Diverso non tanto rispetto ai greci, che li inventarono, ma piuttosto rispetto al tardo Ottocento, l'epoca del «nichilismo europeo», in cui Nietzsche dichiarava appunto NF. È importante che la filosofia interpreti questo cambiamento, e renda note le sue interpretazioni di questi fatti.

Tralascio per il momento di precisare i dettagli di tutto ciò, e di come la filosofia contemporanea stia rispondendo a queste esigenze. Ma purtroppo in filosofia capita spesso che le novità vengano catturate dalle antiche procedure, che se ne appropriano distorcendole. In particolare il dibattito sul realismo è oggi afflitto da tre inclinazioni metodologiche, che ho ascrivito a un impianto di pensiero genericamente rortyano (ma ripeto: Rorty non è stato l'unico e il solo responsabile – qui ho fatto valere l'intuizione diegomarconi un po' slealmente). La prima è la tendenza al *parassitismo critico*, cioè a caratterizzarsi per contrapposizione a qualcosa (nello specifico al vecchio postmodernismo, di cui nessuno in fondo ha più paura: o forse sì?). La seconda è la tendenza a confondere tesi *metodologiche* (o metateoriche) e tesi *metafisiche*, di cui ho detto (e conseguentemente a confondere epistemologia e ontologia, se mai sostenendo che le confondono gli altri). La terza (conseguenza naturale della prima) è la tendenza a costruirsi *strawmen*, ossia versioni stupide e semplificanti delle teorie che si intende discutere. Queste tre tendenze sono anche ciò che ha caratterizzato le versioni più superficiali e fastidiose di postmodernismo e debolezza: la critica del «logocentrismo» che non si sa bene neppure che cosa sia, la trasformazione di Aristotele in una specie di ragioniere, e della metafisica in una terrificante impresa creatrice di violenza e sventura... come se non fossero gli esseri umani, ma le discipline filosofiche, a essere responsabili di guerre e massacri.

Inoltre, a ben guardare si tratta di fallacie *ermeneutiche*, ossia di *interpretazione*: e proprio la tradizione ermeneutica ha chiarito molto

bene i rischi connessi a queste procedure (vedendoli come deviazioni ed errori dell'*explicatio*). Forse prima di liquidare l'«intuizione ermeneutica», costruita e resa credibile sulla base dell'intuizione diegomarconi, bisognava studiare un po' di ermeneutica.¹⁴

Un sospetto: non sarà che questa ostinazione a soffermarsi sull'agonia del postmodernismo, e del pensiero debole, e della filosofia continentale in genere, corrisponde al disperato tentativo di far sopravvivere un linguaggio o uno stile filosofico ormai morto e finito? Forse, nessuna delle prospettive di cui sopra è davvero "finita",¹⁵ ma certo c'è un modo di fare filosofia (per semplificazioni opportunistiche, false dicotomie e uomini di paglia) che non ha più alcuna utilità pratica, e che però continua a occupare le nostre chiacchiere.

Se il sospetto è credibile, e se come credo qualcosa di nuovo (anzi di antico: cfr. [12.1](#)) è davvero all'opera oggi in filosofia, allora... lo strepito sul «nuovo realismo» che avrebbe soppiantato l'inesistente antirealismo delle interpretazioni senza fatti è un'abile mossa per far proseguire il vecchio, spacciandolo per nuovo. Una mossa che in Italia conosciamo piuttosto bene. L'ipotesi è piuttosto malevola, ma ha qualche ragione al suo attivo (cfr. [cap. 3](#)).

2. Giochi guastati¹

Comprendere una questione o se si preferisce un problema significa capire quale sia la domanda a cui dobbiamo rispondere. È un passo ovviamente preliminare. Per esempio «la questione degli universali» viene fissata dal celebre brano dell'*Isagoge* di Porfirio che dà una veste canonica all'intero dibattito successivo, presentando le celebri domande: gli universali esistono o non esistono? sono *in re* o *ante rem*? ecc., ed è grazie a quel modo di fissare il problema che le opzioni (realismo, nominalismo, concettualismo) si delineano con chiarezza e risulta possibile assumere una posizione.

I tipi di risposte variano notevolmente. Ci sono risposte *dissolutive* che per esempio ci dicono: “questo è uno pseudoproblema”; ci sono risposte *risolutive*, che danno una soluzione, o risposte *metodologiche* che indicano la via di una possibile soluzione, o anche risposte *riduttive*, che spostano il problema, dicendoci per esempio: la domanda che state facendo in verità non è quella che letteralmente state pronunciando (quel che state dicendo non coincide con quel che intendete dire). Ed esistono risposte buone, vere e ben argomentate, e risposte cattive, ossia false o fuorvianti o mal argomentate.

Ma essenziale è che si capisca la domanda. Se qualcuno mi chiede: “che ore sono?”, e rispondo: “è il 15 dicembre” evidentemente sto dando risposta a un'altra domanda, che forse il richiedente non avrebbe posto. La mia pseudorisposta potrebbe essere vera, ma la “questione” resta irrisolta, e né dissolta, né ridotta, o in qualsiasi altro modo trattata. Spostandoci alla celebre teoria wittgensteiniana dei giochi linguistici, è come se si giocasse a scacchi seguendo le regole della dama, o si gareggiasse in salto in alto producendosi in formidabili salti in lungo. È chiaro che nessuno vince, nessuno perde, in condizioni di questo genere. O meglio, chi perde è il gioco stesso: non c'è, anche se sembra esserci.

Nel caso delle questioni filosofiche il rischio di giochi guastati è altissimo. Anzitutto perché non si tratta di domande (questioni) semplici, come “che ore sono?”, e non per nulla, una vasta tradizione speculativa insiste molto sull'«arte di domandare» e di chiarire le domande; alcuni anzi ritengono che la filosofia stessa sia in definitiva quest'arte. In secondo luogo, le regole del gioco non sono affatto chiare: non è chiaro e condiviso né quali siano le domande ben formulate, né come si debba procedere per rispondere, e neppure è chiaro se valga la pena rispondere e se siano proprio risposte quelle che si richiedono. Nell'ultimo caso, quando si dubita che le domande filosofiche richiedano o possano richiedere risposta, è ovvio che si nega

l'esistenza stessa della domanda come tale, o la sua sensatezza. Si può chiamare questa procedura predissoluzione, o dissoluzione previa e preliminare del gioco filosofico in generale.²

2.1. Dibattiti sul realismo o su qualcosa d'altro?

Un'impressione abbastanza motivata è che nei dibattiti sul realismo si abbiano spesso le idee confuse sulla domanda. Con il che anche le eventuali buone risposte (sia pure dissolutive) rischiano di rimanere inascoltate. Il gioco è guastato, fin da principio.

Come si vedrà meglio più avanti (cfr. capp. 7-9), le controversie che oggi possiamo ragionevolmente rubricare sotto il titolo di «dibattito sul realismo»,³ nella filosofia analitica sono cinque:

- la classica contrapposizione realismo-idealismo, che è una controversia non sulla realtà ma sulla sua accessibilità o conoscibilità (abbiamo accesso alla realtà "in sé" o solo a ciò che "ci risulta" della realtà?);
- la contrapposizione realismo-relativismo (degli schemi concettuali), che è una discussione sull'oggettività della conoscenza, più che sull'esistenza o natura della realtà (ciò che chiamiamo reale è il prodotto dei nostri - diversi - schemi concettuali e apparati conoscitivi?);
- la controversia realismo-epistemicismo, che riguarda il significato e l'uso del predicato di verità, e la legittimità o necessità di adottare una logica *paracompleta*, come l'intuizionismo (ciò che non è vero è per ciò stesso falso?);
- la controversia tra realisti e antirealisti morali, che riguarda la valutazione degli enunciati normativi o etico-pratici (sono considerabili come veri o falsi?)⁴
- la controversia su realismo del senso comune e realismo fisicalista, che è in ultimo una controversia sul primato della scienza in relazione all'oggettività ontologica (la realtà ultima è ciò di cui ci parla la scienza o ciò di cui parla il senso comune?).

In nessuno di questi casi abbiamo una contrapposizione realismo-antirealismo, ovvero tra chi sostiene che la realtà esiste e chi sostiene che non esiste (visto che una posizione "antirealistica" di questo tipo non è assumibile: cfr. cap. 6); e solo nell'ultimo caso abbiamo una controversia propriamente metafisica, benché più spesso di «metametafisica» e non di metafisica vera e propria.

Ma non è forse vero che invece nella filosofia continentale c'è stato un vero e proprio antirealismo, inconsapevole del fatto di non poterlo essere, dunque esposto sistematicamente al ridicolo dell'argomento aristotelico: perché non ti butti nel pozzo, visto che secondo te non esistono fatti?

Direi di no. Perlomeno se per "filosofia continentale" si intende quel gruppo di filosofie europee che costituirono il *mainstream* degli ultimi decenni del Novecento: l'ermeneutica, il poststrutturalismo, gli eredi della teoria critica. Più avanti esaminerò meglio la natura del fraintendimento (cfr. capp. 3 e 5). Ma intanto, si tratta di vedere che cosa nella filosofia continentale del secondo Novecento si può avvicinare alla «questione del realismo».

In una ricostruzione possibile, le posizioni di cui tenere conto, con le relative domande, credo siano le cinque seguenti:

- la difesa di un realismo «fenomenologico» contro il «realismo ingenuo» (l'esperienza deve essere esaminata o no tenendo conto della *costitutività* trascendentale, ossia il fatto che i *dati* sono in parte costruiti?);⁵
- la sottolineatura della natura «storica e situata» dell'esperienza della realtà contro la «completezza» e «fissità» richieste dall'acquisizione di verità realistica (come giustifichiamo o anzi «fondiamo» gli asserti che riguardano la realtà?);⁶
- la difesa del realismo (materialismo) dialettico contro il realismo «oggettivista» (la nostra visione della realtà è data come tale o è costruita ideologicamente, ed è perciò storico-dinamica?);⁷
- la difesa dell'analisi pragmatica del linguaggio contro l'analisi semantica, dove la seconda figura come «descrittivismo», o «semantica veritativa» (la verità è rilevante quando si «agisce» comunicativamente, e quando si esamina la comunicazione?);⁸
- la critica della metafisica tradizionale, la cosiddetta «metafisica classica» (la struttura aristotelica verità-realtà entro la quale collochiamo le nostre ontologie è davvero l'unica possibile? non è forse espressione di un errore, o di una volontà di dominio, che attraversa la nostra cultura?);⁹

Queste posizioni, vista la loro indubbia affinità, si intrecciano variamente. E in particolare le prime quattro (teoria critica, fenomenologia, marxismo occidentale ed ermeneutica), formano a grandi linee una configurazione unica, che costituisce non tanto una

forma di antirealismo, ma piuttosto una «critica della metafisica» di derivazione (in diversi sensi) neokantiana, che scorre parallelamente alla critica della metafisica di derivazione neopositivista, invece molto influente nella filosofia analitica. Così, piuttosto che parlare del presunto “antirealismo” di derivazione kantiana,¹⁰ dovremmo piuttosto parlare dell’antimetafisica neokantiana.

Anche in questo caso, solo l’ultima posizione si caratterizza come una posizione in qualche senso *metafisica* (e non metodologica o epistemologica), perché riguarda più o meno direttamente la domanda “come è fatta la realtà?”, anche se la affronta in modo critico, discutendone le stesse condizioni.

Nulla di tutto ciò, evidentemente, rientra nel problema “non esistono fatti”, o “tutto è costruzione-interpretazione”. In nessuno di questi casi inoltre si tratta di «dipendenza» della realtà come tale dalla mente, o dagli «schemi concettuali», o anche «dal linguaggio». La tesi di Gadamer, «l’essere che può essere compreso è linguaggio» (spesso citata come attestazione dell’antirealismo continentale), apertamente e visibilmente riguarda il problema dell’essere (realtà) all’interno di ciò che è compreso.¹¹

Ora capita che di tutto ciò non vi sia traccia alcuna nelle discussioni sul tema del realismo che oggi mettono in relazione filosofia analitica e filosofia continentale (cfr. cap. 5). E la prima intuizione del gioco guastato ci proviene dal notare che, come vedremo, le posizioni di cui sopra sono sistematicamente scambiate per posizioni di antirealismo autocontraddittorio, del tipo appunto “non esistono fatti”, o “la realtà non esiste”, oppure come varianti della tesi: “la realtà è il prodotto della mente, o degli schemi concettuali”, dunque come prese di posizione all’interno del primo o del secondo dibattito analitico (cfr. § 4.1). La filosofia trascendentale (Kant e tutto quel che ne consegue) è diventata con ciò una specie di costruzionismo molto discutibile se non decisamente insensato.

2.2. Sofisti e falsi filosofi

Perché si discute – discutiamo – di “realismo” come se fosse una questione di diverso tipo, mescolando e confondendo i diversi problemi? I prossimi capitoli saranno dedicati a indagare l’enigma, ma intanto va ancora precisata la questione di fondo, che riguarda le sfortune della filosofia prima (e in generale della filosofia) nell’età tardomoderna e postmoderna.

Roberta De Monticelli ha usato l’efficace espressione «neosofistica del xx secolo»¹² per descrivere le tendenze iperscettiche o nichilistiche o anticognitivistiche che hanno avuto un certo successo negli anni

ottanta, specie in America, e che oggi di solito vengono identificate nella categoria di postmodernismo (cfr. [cap. 4](#)). L'affinità tra la filosofia del tardo Novecento e quella del IV secolo a. C. è confermata dall'antichista Barbara Cassin,¹³ salvo il fatto che, richiamandosi alla riabilitazione dei sofisti (*in primis* quella hegeliana), Cassin sostiene che la neosofistica contemporanea è una buona cosa, mentre per De Monticelli non lo è affatto.

Io credo che De Monticelli abbia ragione, ma occorre precisare l'analisi. In particolare va ricordato che i maestri sofisti della prima generazione, Gorgia, Protagora, erano nichilisti e relativisti, ma ebbero allievi ed epigoni di diverso orientamento e di diversa natura. A questo tipo di sofisti di seconda (o anzi terza) generazione fa riferimento Aristotele (*Organon* I 165 a), dicendo che costoro «non argomentano né confutano, ma *sembrano* confutare e argomentare». La sofistica di questo tipo, dice Aristotele, «è una filosofia apparente ma non reale» e il sofista che ne consegue «è un individuo che cerca di trarre un guadagno da una sapienza apparente ma non reale».¹⁴

Notate la differenza: il problema non è tanto l'antirealista o il nichilista o il relativista (che come tali sono messi fuori gioco dall'*elenchos* socratico), ma *colui che finge di essere Socrate e non lo è*. L'idea di sofistica come simulazione di sapienza filosofica è a mio avviso basilare per comprendere i dibattiti contemporanei sul realismo. La consapevolezza di questo rischio infatti ci consente di capire meglio ciò di cui si discute, e quali siano le autentiche opzioni disponibili. Perché in un dibattito in cui i partecipanti non hanno affatto le idee chiare circa ciò su cui si discute, le «scimmie» di Socrate (più o meno consapevoli) hanno ovviamente ampio spazio e particolare fortuna.

È allora che i giochi si guastano infallibilmente, e quasi inevitabilmente. È abbastanza umano che un filosofo della scienza o del linguaggio, per di più educato all'oblio della metafisica, non abbia risposte chiare alle domande metafisiche, per cui quando si tratta di realtà e di verità dica cose forse vere, ma del tipo “è il 15 dicembre”. In effetti un personaggio di questo tipo è una persona che *risponde quando dovrebbe domandare*. Chiede a se stesso: “che ore sono?” e non avendo una chiara idea di quale tipo di domanda si tratti, e di come bisognerebbe rispondere, non chiede informazioni ad altri, ma si avventura lo stesso a dare la sua soluzione.

La circostanza però si complica con l'intervento degli allievi dei sofisti, i falsi filosofi: perché costoro non hanno il minimo interesse alla domanda, e anzi, educati dai loro maestri, intimamente credono che sia inutile e irrilevante.

Quando chi non conosce la domanda si allea con chi la dissolve fingendo di rispondere, possiamo dire che l'intera procedura è *stultificata* (resa irrilevante e ridicola). Di qui in avanti, potete dire quel

che volete, e dare qualsiasi ulteriore risposta. Il gioco è finito.

2.3. *Menzogne organizzate e dibattiti stultificati*

Il risultato forse più problematico dei giochi guastati è un fenomeno che si osserva spesso: la sottodeterminazione si traduce in sovradeterminazione. Se i teorizzanti non hanno le idee chiare sulla questione (o intimamente pensano che la questione sia irrilevante), e tuttavia (ad arte o inconsapevolmente) producono risposte che non sono risposte, il conflitto emerge facilmente, anche se in realtà non c'è nessun conflitto.

Il problema dei *conflitti simulati* o *falsificati* o anche delle *finte polarizzazioni* (si inventano nemici che non esistono) è un grosso problema in ogni settore culturale, ma soprattutto in filosofia, dove è reso esponenzialmente grave dalla consuetudine, piuttosto diffusa, a praticare alcune tipiche fallacie. Ne ho già parlato nel capitolo precedente, ma riguardo specificamente al realismo ecco un rapido elenco:

- *strawman*: si traducono le tesi da discutere, facendole diventare ridicoli e insostenibili uomini di paglia, a cui appiccare il fuoco facilmente; il realismo allora viene scambiato per dogmatismo, o il semicostruzionismo kantiano scambiato per antirealismo;
- *semplificazione*: teorie complesse e articolate vengono ridotte a rozze stilizzazioni: Kant diventa idealista, l'idealismo tedesco diventa antirealismo metafisico, mentre Aristotele diventa realista «ingenuo» o «muscolare»;
- *falsa dicotomia*: chiunque si opponga a qualche forma o aspetto specifico di antirealismo, o di realismo, diventa per ciò stesso, rispettivamente e senz'altro realista o antirealista.

Queste procedure sono a volte supportate con *evidenze soppresse*: si tace o si mette a tacere o si dimentica quel che potrebbe contraddire le proprie tesi (o mostrare che sono fondate su semplificazioni, *strawmen*, false dicotomie); oppure *letture chiuse*, anche dette *estrapolazioni*: si estrapola una singola tesi e la si considera di per sé senza riguardo al contesto, che potrebbe legittimare accezioni diverse dei concetti in gioco.

Però il nostro problema, si noti, non è inchiodare i cattivi argomentatori ai loro errori, ma semplicemente *evitare che abbiano*

corso le risposte che non rispondono. A questo riguardo va notato che c'è un modo per isolare nel linguaggio così descritto (che lo si chiami postmoderno, o in altro modo) l'argomentatore inequivocabilmente cattivo. Il pensatore di questo tipo infatti è sistematicamente affetto da parassitismo critico: non riesce a pensare se non contrapponendosi a qualcosa o a qualcuno. La terza fallacia, la falsa dicotomia, è dunque dominante, e le altre vengono poste al suo servizio.

L'esistenza di "nemici", nel senso di teorie o tesi a cui contrapporsi, è abbastanza comune, nel lavoro scientifico e filosofico, perché nel rispondere a una domanda ha senso che io argomenti contro qualcuno che dà una risposta diversa, a mio avviso sbagliata. Ma se non ho niente da dire, e tuttavia per varie ragioni ritengo di dover dire qualcosa, allora è abbastanza facile che il mio interesse vada alla difesa delle mie non-risposte in termini contrappositivi, ipotizzando che l'avversario dica qualcosa di diverso da quel che dice, oppure spostando il fuoco delle mie mitragliatrici. Ecco allora il procedere del dibattito stultificato, in cui emergono argomentatori non argomentanti, che di fronte alle obiezioni cambiano continuamente opinione (se mai facendo mostra di dettagliare meglio ciò che intendono dire), e perlopiù scegliendosi fantocci da distruggere. È chiaro però che la risposta continua a essere "è il 15 dicembre", e chi domanda l'ora resta senza risorse.

In un clima di confusa incertezza circa la natura della filosofia, o addirittura antifilosofico, o comunque culturalmente estraneo alla filosofia, i falsificatori (più o meno consapevoli) di questo tipo sono giustificati (come posso riconoscere la mia incompetenza in biologia, se non esiste ufficialmente alcuna biologia?), e anche a priori legittimati (non essendoci biologia, qualunque riflessione su temi vagamente biologici, per quanto assurda e mal argomentata, va benissimo), di conseguenza non è facile smentirli, né far loro capire che si stanno sbagliando.

Il problema diventa più complesso in una società ipercomunicativa, in cui una finta soluzione ripetuta ostinatamente diventa canone, e di lì in avanti orienta tanto il lavoro degli onesti quanto quello dei disonesti. In quel caso, piuttosto simile al caso che Hannah Arendt chiama «menzogna organizzata»,¹⁵ lo sforzo di distinguere la filosofia dalle sue imitazioni, al modo di Platone e Aristotele, diventa sovrumano. Tanto è vero che chi vede o intuisce questi fenomeni spesso preferisce non entrare nel merito. Ma in questo modo si perde l'unica risorsa che abbiamo: la possibilità che qualcuno distingua le buone dalle cattive risposte, le risposte che rispondono da quelle che non rispondono affatto.

Per chi ha lavorato a lungo su un problema e ne vede il trattamento confuso e pasticciato che diventa dominante, la tentazione di lasciar

perdere, di non insistere perché ci si guardi dalle imitazioni, è molto forte. Quando William James fornì quella versione edulcorata delle tesi di Charles S. Peirce che fu detta pragmatismo, Peirce fu tentato addirittura di cambiare il nome alla sua creatura, per uscire dal caos, e propose il non fortunato *pragmaticismo*. Di lì in avanti però Peirce si allontanò dalle sorti del pragmatismo e la sua marginalità accademica rese impossibile bloccare il disastro successivo. Come ha sostenuto Susan Haack, da Peirce a Richard Rorty la storia del pragmatismo è come la storia della frase che passa di bocca in bocca in trincea (cito a memoria): da *send reinforcements, they're going to advance* (mandate rinforzi, il nemico sta avanzando), a *send two three pence, we're going to a dance* (mandate qualche spicciolo, stiamo andando a ballare).

2.4. Stultificatori inconsapevoli

Teorie, posizioni, intere tradizioni possono essere stultificate, in funzione critica, ma anche a titolo elogiativo. A volte infatti lo stultificatore procede per entusiasmo o per emulazione, non ha lo scopo di distruggere la teoria stultificata, ma anzi di esaltarla.¹⁶ Per esempio, si è visto che Rorty, con la sua ricostruzione sommaria benché encomiastica dell'ermeneutica, ha contribuito a una stultificazione inconsapevole e globale della tradizione che da Dilthey risale a Gadamer e Ricœur e oltre, con ciò offrendo argomenti ai detrattori dell'ermeneutica, che forse, se avessero avuto le idee più chiare sulla questione, non avrebbero perso tempo.

Questo capita in filosofia, ma anche in molti altri settori. Il meccanismo del valore falsificato, per cui libri scadenti passano per grandi opere, e pullulano artisti di fama usurpata e immeritata, è del tutto usuale in una società ipercomunicativa, e al crescere di tale fenomeno si ha non soltanto un abbassamento complessivo della qualità, ma anche una perturbazione dei parametri per giudicare la qualità. Di lì in avanti ogni elogio può trasformarsi in un insulto, e ogni insulto ricevuto diventa un titolo di merito.

Come si è detto i personaggi appartenenti al teatro della falsificazione spesso non hanno un'idea chiara di ciò che stanno facendo, e in buona fede credono di rispondere in qualche modo alle domande proposte, o credono che i non-rispondenti stiano offrendo buone soluzioni. In questo modo si creano onestissime culture antialetiche, antirealistiche, antietiche o nichilistiche, *non di nome ma di fatto*, che onestamente legittimano come buone analisi concettuali quelle che sono confuse manifestazioni di confusione. E ciò del tutto in buona fede.

Un caso italiano interessante è il caso del sociologo Franco Cassano, autore di un singolare libro sul concetto di male (e di bene). Ignaro dell'*elenchos* socratico-aristotelico (ossia dell'*indefinita estensibilità* dei concetti filosofici fondamentali), Cassano sostiene¹⁷ che il bene sarebbe «presuntuoso», mentre il male sarebbe «umile», e gentilmente disposto al perdono. A parte la curiosa personificazione dei concetti in gioco, evidentemente l'autore per dire così deve aver pensato che fosse *bene* dirlo, dunque già soltanto nell'esprimersi in questi termini ha dimostrato di essere piuttosto presuntuoso, e niente affatto umile. Anzi a tal punto presuntuoso da voler imprigionare nel cattivissimo concetto di bene anche l'umile e compassionevole concetto di male.

Questo libro ha avuto grande successo. E che io sappia nessun filosofo si è preoccupato di avvertire l'autore della trappola che aveva teso a se stesso. Non c'è modo di spiegare questo singolare fenomeno se non considerando che effettivamente l'ignoranza relativa alla sintassi dei concetti fondamentali, come bene, male, vero, falso, identico, differente, esistente, inesistente ecc. pervade ogni campo della nostra cultura.

Educati da Nietzsche, e formati alla sua pervadente ostinazione nel soggiacere al gioco elentico (l'autoconfutazione che colpisce chiunque miri ad abolire o anche solo limitare le «funzioni intellettuali superiori», come verità, realtà, bene), non siamo neppure più in grado di vedere quanto è assurdo perdere tempo accanendosi contro i concetti, quando sarebbe più utile accanirsi contro altri e più pericolosi avversari del bene pubblico.

Si potrebbe dire che Cassano usava il concetto di "bene" in senso generico, "leggero" ed extrafilosofico. Ma siamo sicuri che una procedura di questo tipo sia utile? In pratica, la "leggerezza" di Cassano è servita ad avvantaggiare gli argomenti di alcune notorie scimmie sofiste, che l'hanno usata per giustificare i comportamenti inqualificabili di un politico, sulla base del fatto che applicare i concetti di bene e male alle circostanze pubbliche significa essere «moralisti», vale a dire «presuntuosi» (!?).

3. Nuovo realismo e postmodernismo metodologico

In *Filosofia, contingenza e incompletezza* Salvatore Veca¹ spiega a Maurizio Ferraris che la tesi «i fatti sono inemendabili», tesi centrale del «nuovo realismo» nella versione ferrarisiana,² è un punto indiscusso, e nessuna persona dotata di una normale comprensione del linguaggio l'ha mai messa in dubbio. La questione, dice Veca, è se mai un'altra. Più precisamente per Veca è la questione della «contingenza e incompletezza» del lavoro filosofico. Io non sono sicura che abbia ragione, e ne dirò più avanti. Ma certamente *la questione dell'altra questione*, ossia il fatto che il nuovo realismo nella versione di Ferraris sta rispondendo a domande che nessuno ha posto, o non sta rispondendo alle domande a cui sembra rispondere, è un punto interessante e in certo modo imbarazzante. Soprattutto per chi, come la sottoscritta, non soltanto si dichiara realista ma ritiene anche che vi siano in giro nuove forme di realismo, e che queste nuove forme avrebbero qualcosa di importante da dire alla vita pubblica e alla pratica filosofica contemporanea.

3.1. *La questione dell'altra questione*

In effetti è stato più volte rilevato³ che il nuovo realismo di Ferraris sta in piedi solo appoggiandosi a uno *strawman* mal congegnato: l'Antirealista Confuso, quello che dice “la realtà è il prodotto delle mie o anzi nostre costruzioni, di conseguenza possiamo modificarla come ci pare e piace” (o dichiarazioni analoghe), e crede letteralmente a quel che sta dicendo. Questo personaggio è identificato di volta in volta da Ferraris come il Kantiano, o l'Ermeneuta, o il Debolista o più frequentemente il Postmodernista (nelle rispettive versioni burattinesche). Tanto Vattimo quanto Rovatti, teorici del «pensiero debole», hanno protestato, prendendo le distanze dall'Antirealista Confuso (cfr. § 3.4). Ma in fondo la questione storico-ermeneutica di cosa veramente siano stati o siano il postmodernismo, o il pensiero debole, non è la prima e la più importante. Se veramente qualcuno ha sostenuto che può modificare i fatti accaduti, o che collettivamente possiamo farlo, mi piacerebbe conoscerlo, e ricevere informazioni ulteriori; ma probabilmente e più semplicemente si è sbagliato, o non crede a quel che ha detto, o intende qualcosa di diverso (l'ultima credo sia giusta).⁴

Il problema è piuttosto che un'argomentazione costruita su uno *strawman* non è un'argomentazione. È come la risposta che non

risponde di cui si è parlato: chiedo “che ore sono?” e mi rispondete: “è il 15 gennaio”; potreste dire forse la verità, ma non è quel che chiedevo. Se nessuno chiarisce la cosa, e si continua a ragionare come se la risposta “è il 15 gennaio” fosse una buona risposta, l’esigenza di venire a sapere in definitiva che ore sono resta inevasa. Se poi le risposte del tipo “è il 15 gennaio” a domande del tipo “che ore sono?” diventano paradigmatiche, il disastro è completo, e tanto vale rinunciare ad aspettarsi una risposta.

Non so se sia accaduto proprio così, ma mi pare che i continuatori di Ferraris tendano a proseguire sulla stessa strada, accanendosi contro l’ectoplasma dell’Antirealista Confuso, in varie caratterizzazioni.⁵ E vi proseguono anche coloro che non sembrano del tutto aderire al disegno complessivo.⁶

Prima che questi «spostamenti» diventino canonici, forse bisognerebbe intervenire, ed è quanto cerca di fare Veca, collocando il discorso nel quadro di una riflessione metafilosofica: perché è probabile che lo spostamento a cui la questione viene sottoposta da Ferraris si debba a una generalizzata perplessità circa che cosa si debba fare effettivamente in filosofia, e come bisognerebbe farlo.

3.2. Errori che vengono da lontano

Veca suggerisce che i difetti del nuovo realismo sono metodologici, prima che sostantivi, e sono tipici proprio di quel tipo di filosofia da cui Ferraris vorrebbe distanziarsi. Negli argomenti di Ferraris contro la presunta egemonia antirealista degli anni passati, scrive Veca, «soggiace una logica affine a quella postmoderna e debolista».⁷

Ciò vuol dire che l’errore non è solo di Ferraris, e viene prima di lui. Si tratta, a un primo sguardo, di quell’inclinazione a lavorare basandosi su semplificazioni, false dicotomie e vaghezze culturali di cui ho già parlato. Non so se sia stato proprio il postmodernismo come tale ad aver promosso la diffusione di queste procedure: un maestro, come si è visto, è stato senz’altro Rorty, che non per nulla Veca cita in apertura. Veca ricorda che i «filosofi negatori» di cui parla Williams in *Truth and Truthfulness*⁸ hanno lavorato molto su presupposti almeno discutibili, come le fondazioni «rocciose» di Rorty. Certo non si trattava delle tesi dell’Antirealista Confuso, ma Rorty avrebbe dovuto chiarirsi le idee: davvero le «fondazioni filosofiche» sono o vogliono essere «rocciose»? Veca si domanda: davvero abbiamo avuto «il progetto di fondare su basi rocciose»?⁹ ebbene, se l’abbiamo avuto, era meglio lasciar perdere.

Vediamo poi – classico esempio – la questione dei fatti annientati dalle interpretazioni. Pazientemente Veca ricorda che non si tratta –

non può trattarsi – di una tesi filosofica «completa», ossia da assumersi come tale. Il fatto che Vattimo l'abbia considerata in qualche senso importante (Veca dichiara che gli sfugge il perché) certamente ha dato buoni motivi alla escogitazione dell'Antirealista Confuso da parte di Ferraris. Abbiamo già visto tutto il necessario sulla questione, converrà solo ricordare che in effetti quasi tutti riconoscono, almeno a partire da Jaspers, che il vituperato detto nietzscheano è al più l'espressione di un atteggiamento epistemico, o uno stato d'animo; e preso a sé, come una tesi metafisica, è ovviamente ridicolo. Proprio nel senso dell'*elencheie*, la vergogna, o il ridicolo, che accompagnano l'*elenchos*, la confutazione.

Ma se nessuno può aver veramente sostenuto che non esistono fatti bensì solo interpretazioni, o che i fatti sono emendabili, da dove viene il problema? Di chi o di che cosa stiamo discutendo? Forse eravamo tutti d'accordo?

Direi proprio di no. I migliori dibattiti contemporanei legati al realismo, tanto nella tradizione analitica quanto in quella continentale, sono stati importanti, anche se non hanno mai coinvolto fatti emendabili o inesistenti (cfr. § 2.1). Non soltanto: è esistita certamente una specie di «koiné scettica» o piuttosto un «blocco terminologico e concettuale» riguardante i concetti di realtà e verità, che ha pervaso tutta la filosofia del tardo Ottocento e del Novecento. Ed è vero che tale «blocco», per ragioni socio-culturali prima che filosofiche, si è ora allentato, e forse sta scomparendo.

Di tutto ciò io stessa e altri abbiamo parlato ripetutamente, e ne dirò ancora qualcosa in capitoli successivi. Qui mi limiterei soltanto a segnalare che “tutti d'accordo” è uno dei risultati tipici delle situazioni in cui dominano domande che non rispondono, e argomentazioni che non argomentano: perché in quei casi nessuno vince, nessuno perde, e il gioco si dissolve. Anzi, sembra che non ci sia stato nessun gioco.

Nel nostro caso, la circostanza è aggravata, perché si tratta del *sovrapporsi* di domande e argomentazioni di questo tipo. Per continuare nella metafora: in una prima fase ci troviamo nella situazione bizzarra di una risposta alla domanda “che giorno è?”, che viene interpretata come risposta alla domanda “che ore sono?”, ed è l'operazione di Rorty, che interpreta le tesi metateoriche e metodologiche della filosofia continentale come se fossero teorie metafisiche; ed è anche l'operazione di Nietzsche, il quale, leggendo affrettatamente Schopenhauer, interpreta il kantismo come antirealismo metafisico (una versione che Ferraris si ostina a considerare canonica).

Dopodiché (seconda fase) qualcuno finalmente segnala che non è la risposta giusta (grande sollievo di chi chiedeva in effetti “che ore sono?”), ma costui con entusiasmo rileva che “sì, accidenti, piove!”. Se

poi si rende conto che la risposta non funziona, ed è particolarmente ostinato, allora aggiungerà: “no, in realtà piove ma anche nevica”, o anzi: “c’è bel tempo, però la temperatura sta diminuendo, e siamo in un momento di basse ma anche alte pressioni” ecc.

A parte il discutibile vantaggio personale derivante dal simulare di rispondere quando non si risponde affatto, non sembra che l’operazione sia di qualche utilità. In ogni caso, ciò che ne scapita è il gioco filosofico nel suo complesso. La domanda originaria resta in sospeso, e tutte le risorse per rispondere vengono messe a tacere o buttate via.

3.3. *Limbarazzo*

Ma non è forse vero che i «filosofi negatori» stavano opponendosi ai valori dell’illuminismo e della modernità, che Ferraris in definitiva (lasciamo da parte la questione dell’inemendabilità, e dei fatti con o senza interpretazioni) vuole restaurare o “rilanciare”, contro il discredito a cui sono stati sottoposti? La risposta di Veca (e la mia) è: sì, almeno nominalmente è così. E forse non è sbagliato riprendere le fila del discorso moderno. Soprattutto non è sbagliato, direi, visto che i pretesi difetti dell’illuminismo e della modernità sono stati presentati dai loro critici in stile rortyano: come se l’attenzione alla ragione, al progresso, o alla verità, potesse essere di per sé stessa dannosa (mentre è ovvio che dannoso è se mai l’uso che ne facciamo).

Possiamo allora chiederci se in fondo lo *strawman* di Ferraris non possa servire a qualcosa: se non altro, a liberarci dei peggiori argomenti dei «filosofi negativi». Per quanto vaghi o discutibili siano il metodo e il linguaggio, l’operazione potrebbe essere catartica.

Qui però incomincia il vero problema. *Perché erano proprio il linguaggio e il metodo ciò che bisognava anzitutto modificare.* E di ciò erano perfettamente consapevoli Alain Sokal e Jean Bricmont nel denunciare le «imposture intellettuali» spacciate sotto la voce «postmodernità». ¹⁰

Mettetevi ora nei panni di Tizio, il quale è realista, ha una posizione definita in metafisica, ha anche delle idee chiare su come funziona la riflessione metafisica, e sa bene che ci sono modi di trattare tale disciplina che sono semplicemente sbagliati, fuorvianti, *problematicamente* extrafilosofici (perché al di fuori della filosofia si possono offrire risposte importanti alle domande filosofiche: e anzi le riflessioni filosofiche circa la realtà *devono* interpellare i non filosofi: cfr. [cap. 6](#) e [§ 8.3](#)). Immaginiamo inoltre che Tizio abbia anche la ferma persuasione che una riconsiderazione dei problemi metafisici sia importante per la vita pubblica.

Come riuscirà mai il nostro eroe a comunicare tutto ciò se quel che dice viene infallibilmente preso e portato via dal quadro complessivo, lanciato in dibattiti sistematicamente fuorviati ed elencticamente ridicoli, ovvero trasmesso nei modi problematici di cui sopra? Quale “realismo” è un realismo che si definisce contrapponendosi a un antirealismo inesistente, mai sostenuto da nessuno? si chiede Tizio. E perché mai sarebbe “realismo” il semicostruzionismo difeso da Ferraris (non tutto è costruzione, non tutto è interpretazione): una ragionevolissima posizione, ma epistemologica e non metafisica, e tutto sommato già nota a chiunque? E peraltro – continua perplesso Tizio – quale realismo è questo, che non si misura con nessuna delle posizioni realiste oggi più “nuove” e rilevanti (cfr. [cap. 12](#))?

È interessante notare che l'imbarazzo di Tizio è simile a quello di Veca nel confrontarsi con il «neoilluminismo» di Ferraris. Così come Tizio non si raccapezza nel realismo di Ferraris, così Veca non si raccapezza nel suo neoilluminismo. Per esempio, in quanto illuminista, osserva Veca, Ferraris dovrebbe difendere l'idea capitale secondo cui la scienza (nonostante i suoi limiti umani) dovrebbe effettivamente fornirci informazioni rilevanti circa su come è fatta la realtà, e come (in generale) possiamo darne conto in modo veritiero. Eppure, una delle tesi del nuovo realismo è che su ciò la scienza «non ha niente da dire». «Possibile?» si chiede Veca. Inoltre «Ferraris ci garantisce che il suo nuovo realismo è “il primo passo sulla strada della critica e dell'emancipazione”. Ma la garanzia non è così irresistibile». ¹¹ In effetti: perché mai il riconoscimento che ci sono fatti inemendabili, il quale è semplicemente l'evidenza di base della vita, della scienza, della politica ecc., dovrebbe essere *in sé* una garanzia di emancipazione? (Tizio direbbe anche: perché mai tale passo sarebbe da rubricarsi come “realismo”, e in specie “nuovo”? non è chiaro). «Sarà anche il primo passo», scrive Veca, ma sarà necessario «farne qualcun altro, di passo». ¹²

In definitiva Ferraris «finisce per tessere il suo elogio dell'illuminismo in modo vago e arbitrario, un po' come è accaduto ai suoi colleghi postmoderni». Veca ipotizza: forse il richiamo all'illuminismo, alla modernità, e al «nesso tra ragione, progresso e felicità», serve qui «da sostegno retorico, che rimedia con uno slogan attraente alla debolezza della garanzia argomentativa». ¹³ Come dire: l'illuminismo forse è il *flatus vocis* evocato a rendere plausibile un quadro che di per sé resta perlomeno lacunoso.

Comprensibile è allora la perplessità di Veca: si trova dalla stessa parte della barricata di Ferraris, in quanto neoilluminista, ma dissente dal ritratto confuso del neoilluminismo che ne risulta. Soprattutto (ma questa è una mia aggiunta), è giustamente preoccupato del fatto che il ridicolo elentico, così facilmente applicabile alle tesi postmoderniste

di tipo rortyano, debba poi ricadere anche sull'ipotesi neoilluminista (nuovorealista), presentata con eguale dispiegamento di uno stesso tipo di mezzi.

D'altronde, che Ferraris prima o poi si aspetti di dover annunciare un «nuovo antirealismo» sembra sia del tutto evidente. Nell'introduzione a *Bentornata realtà* si legge infatti: «è facile predire che verrà il giorno in cui l'antirealismo tornerà al centro del campo filosofico». ¹⁴ Ma che cosa vuol dire esattamente? Dove sta il campo filosofico? E che cosa significa questo andare e venire? Son tornate le gonne *longuette*, poi ritorneranno le minigonne? Ma se davvero ci sono questi corsi e ricorsi, dobbiamo dire che il nazismo, una teoria piuttosto sfortunata negli ultimi tempi, prima o poi tornerà di moda?

Se vogliamo essere davvero pessimisti, allora bisogna dire che siamo di fronte a una specie di sopravvivenza infinita del postmodernismo nella sua versione deteriore, quella che non è mai stata antirealismo, ma piuttosto *trivialismo metodologico*, ossia pratica sistematica dell'*anything goes* (cfr. § 4.2). Questo tipo di pratica può ben travestirsi all'occorrenza da realismo, o da recupero dell'illuminismo, salvo poi emendare i fatti da lei interpretati e costruiti. Tutto l'insieme diventa poi inemendabile, se si ritiene (seguendo disciplinatamente Derrida), che quel che conta è la lettera, e non lo spirito. Che in pratica vuol dire: quel che conta è l'apparenza, dunque mentite pure, purché non vi scoprano.

Personalmente mi trovo nell'imbarazzante situazione di Tizio. Mi trovo a dover dire sì al «nuovo realismo» sul piano nominale, ma no alla sua versione sostanziale, così come viene delineata da Ferraris. Non solo con il *Manifesto del nuovo realismo*, e con gli scritti che vi si collegano direttamente, ma anche con altre opere e posizioni che è andato accumulando nel corso degli anni.

L'accordo nominale senza accordo sostanziale è un bel problema. Non insolito. La prima impressione è che Ferraris, abile operatore culturale, *rubi* qui e là teorie e tendenze, e le riproduca in forma di *finte polarizzazioni*, ovvero in versioni superficiali ed estremizzate. Qualcuno ha detto: «Ferraris pesca con le bombe», ebbene forse sì, ma secondo me non vi sarebbe un gran male se perlomeno pescasse. Il mio problema è che temo non peschi nulla, o comunque molto poco (forse qualche vantaggio personale). Cosicché si resta con niente di fatto. Se davvero dovevamo distanziarci dal Postmodernista Sfrenato, dall'Ottuso Kantiano, e naturalmente dall'Antirealista Confuso, e se tali personaggi descritti da Ferraris sono esistiti, ebbene, niente da fare: siamo ancora in loro balia. Che fare?

Convincere Ferraris che l'Antirealista Confuso non esiste sarebbe come convincere Berlusconi che il comunismo non è un reale pericolo per la politica italiana: per quanto buoni siano i vostri argomenti, non ci riuscirete. E provate a spiegare a Berlusconi che il problema della giustizia italiana è enormemente serio, ma non è quello che lui descrive: inutile tentare, posso dirvi che il fallimento è assicurato.

Scrivo ragionevolmente Rovatti: «realismo? se significa giurare che il mondo là fuori esiste con quel che ne consegue, mi unisco subito al giuramento: non vedo però in giro nessuno contrario, o anche solo astenuto», e ancora: «nessuno dubita che la realtà abbia una consistenza e produca effetti», se mai si discute del fatto che «i valori vero e falso vengano innalzati sulle bandiere, dentro una lotta di posizioni e per ottenere vantaggi».¹⁵ E Vattimo ripete che «la verità di cui si discute in filosofia non è il fatto che $2 + 2$ fa 4», ma piuttosto «una interpretazione della situazione comune»,¹⁶ oppure ripropone contro Ferraris l'argomento di Sesto Empirico (*Schizzi pirroniani*, I 192 3): non discuto sul pane, sugli alberi e i pozzi, ma «sulle frasi dogmatiche riguardanti le cose non evidenti».

Il quadro è dunque piuttosto chiaro, e ne dà conto (in parte) Mario De Caro, nei suoi interventi nuovorealisti, sottolineando che “la questione del realismo” in definitiva non è “la questione dell'antirealismo”. Un'asimmetria ben nota a chi si occupa di metafisica, e che vedremo meglio (cfr. [cap. 6](#)). Però De Caro non conosce bene i nemici di Ferraris e, per esempio, discute con Vattimo presentando molti argomenti perfettamente condivisibili, ma poi conclude: «se si rinuncia a facili formule del tipo “tutto è interpretazione”, si può finalmente tornare a discutere con serenità di questioni come la realtà delle valutazioni morali, delle teorie scientifiche, dei giudizi politici».¹⁷ Ma Vattimo ha davvero sostenuto che tutto è interpretazione? Il grande teorico della panermeneutica che io sappia fu uno degli autori favoriti dal giovane Ferraris, il testualista Stanley Fish, che ancora lo sosteneva nel 1999¹⁸ in piena guerra culturale tra postmodernisti e antipostmodernisti. Fish non era un filosofo (meno che mai un metafisico), anche se usava Derrida per difendere la sua idea di critica testuale.

Se dunque la nostra serenità dipendesse dalla rinuncia alla facile formula (se la fortuna dell'Italia dovesse dipendere dalla fine del comunismo, o dalla disfatta dei giudici “di sinistra”...), dovremmo essere a buon punto.

Però niente da fare. Nel *Manifesto per un nuovo realismo*, troviamo la severa risposta di Ferraris alle controbiezioni di Rovatti e Vattimo (e di Sesto Empirico). Lì ci viene spiegato infatti che la precisazione “non sto parlando di questioni comuni e indiscusse, bensì di tesi controverse” oppure come dice Rovatti, di posizioni opportunistiche

«che si vendono sotto la bandiera della verità», non funziona, in quanto soffrirebbe di «benaltrismo», una «mossa argomentativa cara agli antirealisti». «Di fronte ... al richiamo all'attrito del reale, gli antirealisti potrebbero replicare con una mossa argomentativa a loro cara, il "benaltrismo", che consiste nel sostenere che possiamo trovarci tutti d'accordo sull'esistenza (banale) di tavoli e sedie, ma che le cose filosoficamente rilevanti sono "ben altre"».19

A me in verità la "mossa" sembra piuttosto decisiva. Se credi che qualcuno ti dica che il Sole gira intorno alla Terra, e gli fai notare che ha torto, nel momento in cui costui chiarisce: "no, guarda, sono convinto che sia la Terra a girare intorno al Sole", la discussione dovrebbe finire, o passare ad altro. O no?

Eppure il benaltrismo a Ferraris non piace, e per spiegare perché, si affida a una citazione dalla *Tregua* di Primo Levi, in cui si parla del «giusto» che prova «vergogna» perché la sua buona volontà non è stata in grado di sconfiggere le colpe naziste. Visibilmente però la citazione parla d'altro, e non si capisce a che cosa serva, salvo forse a confermare che i fatti accaduti sono inemendabili (cosa che il benaltrista per l'appunto non discute), o forse, e più probabilmente, a far sì che il lettore distratto possa associare all'istante l'antirealismo benaltrista al nazismo, travolgendo entrambi in una stessa riprovazione. Si conferma l'ipotesi: i nazisti benaltristi sono come i giudici comunisti di Berlusconi.20

In breve, a quanto mi risulta:

1. Il nuovo realismo, come buona parte della produzione di Ferraris, soffre di parassitismo critico: non sta in piedi se non contrapponendosi a qualcosa o a qualcuno, e se il qualcosa o qualcuno non esiste, lo inventa.

2. Più o meno consapevolmente, è un difetto tipico di quello stile di pensiero tardomoderno (più che postmoderno) che contraddistingue le posizioni di Rorty e anche quelle di Vattimo (specie a partire dalla sua fase rortyana, ossia più o meno dalla metà degli anni ottanta).21 Dunque, dice Veca: Ferraris ha imparato da loro. E credo che abbia ragione. Ma questo è solo l'inizio del problema.

3. In Ferraris in più abbiamo la piena acquisizione della componente postmoderna, che non è propriamente antirealismo, e neppure solo parassitismo critico, ma piuttosto: la fine delle grandi narrazioni (con relativa legittimazione dell'*anything goes*: cfr. [cap. 4](#)), a cui si aggiunge l'esaltazione derridiana dell'apparenza.

4. A tutto ciò si aggiunga anche una certa (e conseguente) tendenza al furto intellettuale: non c'è niente di male nel rubare le idee, anzi in certo modo le idee sono fatte e dette per essere rubate e portate lontane dalla mente che le ha concepite; un po' più problematico è quando i furti si esprimono in distorsioni, per cui la buona idea viene

all'istante *stultificata*.

È una combinazione piuttosto problematica, a cui sembra difficile porre rimedio. Ferraris ha dichiarato recentemente che per il «nuovo realismo» è finita l'epoca delle contrapposizioni, e ora occorre costruire. Ottimo. Però... sembra il gesto tipico del conquistatore che sulle rovine da lui prodotte invoca la pace (e ricordiamo i ripetuti appelli berlusconiani alla concordia e all'amore, proferiti dopo aver eliminato ogni ragionevole possibilità di accordo sulla verità). Ma anche volendo accettare questa chiusura delle ostilità, per pura politica, resta dubbio che la "costruzione" conseguente sia oggetto di qualche interesse. Più probabile è che continui a prodursi e riprodursi con il metodo suddetto. Non per nulla nello stesso articolo in cui invoca la pace, Ferraris si accanisce contro la «filosofia negativa» di cui già si lamentava Jacobi, questa volta identificata nel povero Cartesio.²²

3.5. La «questione» secondo Veca

Se «la questione» non è quella detta da Ferraris, quale è? C'è una questione, che riguardi più o meno direttamente il realismo? Più avanti entrerò in dettagli, ma ora vorrei solo concentrarmi sulla diagnosi di Veca.

Il problema rappresentato dai «filosofi negatori» secondo Veca non riguarda il realismo, ma piuttosto le «fondazioni» filosofiche. Più precisamente: il rapporto tra le pretese fondazionali della filosofia e la contingenza e incompletezza delle sue acquisizioni. Veca cita due tipi di disaccordo secondo Isaiah Berlin: quello «interno», che può essere deciso sulla base di qualche «pratica coerentista», e quello esterno o «globale», in cui a confrontarsi sono – diremmo – culture, e vasti insiemi di credenze. Nel secondo caso, che riguarda la filosofia, dice Veca, non è utile «praticare scopi di conversione in virtù di una qualche verità etica oggettiva e necessaria, immunizzata rispetto alla contingenza e al mutamento», ed è meglio puntare «all'argomentazione e alla persuasione», piuttosto che alla «dimostrazione».²³

La pratica della «fondazione» in filosofia, per Veca come per Williams, «deve prendere sul serio la storia e le scienze sociali», quindi riconoscersi come fruttuosamente «impura», e di conseguenza «incompleta». Deve poi riconoscere di essere tipicamente in bilico «tra contingenza e normatività». E qui si colloca la distanza di Veca (Williams) dai filosofi negativi: perché ammettere la rivedibilità dei criteri e dei metodi «non equivale a sostenere che le argomentazioni a favore o contro scelte, condotte, pratiche e istituzioni non si avvalgano di criteri e metodi».²⁴

È in questo senso che Veca si trova, insieme a Williams, e a Giulio Preti, a difendere il riferimento alla storicità e alla tradizione come presupposto metodologico primario, in filosofia. E la difesa, si noti, si avvale di argomenti e formule che ricalcano perfettamente il neokantismo ermeneutico-storicista: «storia fatta di un intreccio contingente e variegato di interpretazioni, a volte confliggenti tra loro»; «tradizione non come un sistema chiuso, definito e definitivo, quanto piuttosto come l'esito, contingente e instabile nel tempo, della composizione di "idee in contrasto"»; «il senso del passato finisce così per mantenere aperto uno spazio di alternative e di possibilità con cui orientarci nell'indagine e nella ricerca di ragioni che militino a favore o contro determinate credenze».²⁵

Insomma, *siamo ancora alle prese con il pensiero debole* (il che conferma che le bombe di Ferraris non pescano granché). La filosofia sembra salvare se stessa, e il suo compito normativo, solo riconoscendo la natura duttile, parziale e temporale, delle sue fondazioni.

Che al paradigma debolista siano ancora tributari anche alcuni degli aderenti al nuovo realismo nella versione ferrarisiana sembra del tutto confermato. A parte il «realismo negativo» di Umberto Eco, che è, professatamente, una teoria interna alla tradizione ermeneutica (§ 7.3), anche nel «realismo minimale» di Diego Marconi non vedo alcun sostanziale mutamento di prospettiva (cfr. § 4.1).

Non per nulla Veca si dichiara in completo accordo proprio con Marconi, il quale nel suo contributo a *Quale spazio per la filosofia oggi?* «conclude la discussione su alcuni modi differenti di intendere l'indagine filosofica ... insistendo sulla precarietà degli esiti del lavoro filosofico», e Veca riporta l'interessante metafora: «si costruisce su fondamenta d'argilla, non su basi rocciose. Ma, in ogni caso, è bene ricordare che "le fondamenta d'argilla sono sempre meglio delle sabbie mobili"».²⁶

Siamo sempre alle prese con modalità «deboli» di fondazione, chiedo fisso di tutta la tradizione filosofica tardomoderna (lasciamo da parte il postmodernismo, che evidentemente qui figura come teoria delle sabbie mobili). Ma il punto è: che cosa è la fondazione? E come si procede per fondare? E che cosa c'è di diverso rispetto alle «fondazioni» già acquisite dalla tradizione filosofica? *Possibile che tutto ciò sia sempre e solo racchiuso nelle parole «debole», «incompleto», «contingente»?* Io credo di no.

3.6. Normalizzare la filosofia

Io non ho nulla contro le fondazioni, deboli o forti che siano, non ho nulla né contro l'argilla, né contro le rocce, anche se come materiali di

sostegno preferisco le seconde, mentre evidentemente le sabbie mobili mi preoccupano non poco. Inoltre, credo che in linea di principio abbia ragione Veca, nel sottolineare che l'oggetto (*l'episteme*) della filosofia è «impuro» (storico-linguistico, direbbe un ermeneutico), e di conseguenza il metodo non può essere del tutto aprioristico e destinato ad acquisizioni definitive (la conoscenza storico-linguistica è contestuale e rivedibile, direbbe un ermeneutico).

Ma se davvero l'altra questione è la questione "della filosofia", e se davvero la malattia è metodologica prima che tematica, allora è una pia speranza pensare che al declino del linguaggio filosofico con cui ci siamo misurati negli anni ottanta del Novecento e ci stiamo ancora misurando si possa rispondere semplicemente con le fondazioni d'argilla evocate a fronteggiare le sabbie mobili. Quel declino era dovuto all'irruzione (di per sé perfettamente giustificata) della filosofia nei media, e non riguardava certo solo la filosofia, ma un po' tutto il linguaggio (cfr. [cap. 4](#)).

Una strategia migliore potrebbe consistere forse nel chiarirsi le idee anzitutto sulla filosofia, e incominciare a considerarla come una scienza come qualsiasi altra, benché dotata di sue caratteristiche specifiche. In effetti io penso che il primo problema stia qui. Più propriamente: nel fatto che *la filosofia non è concepita come una scienza normale, e la «scienza normale» si è descritta a lungo come antifilosofica*.

Di qui quella visione enfatica della filosofia (un misto di avversione e ammirazione esagerata) che è alla base del lavoro di Nietzsche, e di molti suoi lettori se non seguaci. In Nietzsche c'era una strana e nevrotica antipatia nei confronti dei filosofi, unita alla sua pretesa di essere un grande filosofo. Entrambe (antipatia e pretesa) sono entrate nei cervelli di chi l'ha preso sul serio, senza ricordare che Nietzsche era un affascinante scrittore, ma forse di filosofia non ne sapeva granché, dunque il consiglio di Carnap (tenetelo sul comodino, e non sulla scrivania) era da seguire.

Se lasciamo da parte questa enfasi, e incominciamo a pensare alla filosofia come una scienza qualsiasi, e alla scienza come davvero è (ossia non la stupida impresa che esige fondazioni rocciose, ma la ricerca umana di oggettività, che ha avuto e ha grandi successi, grandi fallimenti, grandi rischi), molte cose si chiariscono. E in particolare, io credo, si chiarisce tanto la questione del realismo, quanto la questione delle fondazioni.

Questa normalizzazione mi sembra molto urgente. Certamente, uno dei grandi meriti della tradizione analitica è stato avviare il processo, anche promuovendo la *specializzazione* in filosofia, e dunque (idealmente) garantendo un maggiore controllo sulla qualità degli argomenti proposti. Ma ci sono ancora, come sappiamo, molti problemi.

Una delle difficoltà più prevedibili è che come ho detto la «scienza

normale» si concepisce come fondamentalmente antifilosofica, dunque non è affatto chiaro se una semplice e diretta “scientizzazione” della filosofia, modellata sui parametri in uso per le altre scienze, contribuisca davvero alla sua normalizzazione. Più facile è che i compiti specifici della filosofia rimangano ineseguiti, e con ciò facciano risorgere le venefiche teorie nietzscheane (avversione + ammirazione eccessiva), con le conseguenze indicate.

Un secondo problema, che sta sullo sfondo dell’intera discussione condotta in questo libro, è l’inesistenza della «filosofia prima»: quella parte preliminare della filosofia di cui Aristotele parla in 11 dei 14 libri della *Metafisica*, e che si occupa in particolare di verità (libro Beta), di realtà o essere (libro Gamma), e di altri concetti collegati (discussi in vari libri). Questa parte della filosofia oggi non esiste come tale, anche se viene sviluppata a frammenti, in diverse subdiscipline (epistemologia, logica filosofica, ontologia).

In sintesi, credo che Veca abbia ragione nel ricordare che la filosofia ha perlopiù compiti «di fondazione», e che occorre ripensare tali compiti. Però la mia diagnosi differisce dalla sua. I problemi ora da affrontare e risolvere non sono quelli della contingenza e della incompletezza, su cui Veca insiste, e che hanno dominato tutto il dibattito metafilosofico tardomoderno (e postmoderno). *Sono piuttosto questioni minimali, elementari, che riguardano l’alfabeto del lavoro filosofico, e che non abbiamo ancora chiarito a noi stessi.*

Il fatto è che una serie di chiarimenti metodologici sono mancati, nella filosofia degli anni centrali del Novecento, proprio nell’epoca in cui il vasto territorio delle ricerche filosofiche stava dando a se stesso un assetto scientifico, e le competenze filosofiche stavano democraticamente diffondendosi, grazie ai media e più tardi alla «digitalizzazione», diventando patrimonio comune e condiviso. Oggi forse le cose potrebbero migliorare. Ma la questione è ancora incerta e in sospeso. Di qui l’ipotesi che a mancarci sia proprio la filosofia prima, vale a dire gli elementi preliminari che ci servono per fare filosofia, e per sapere che cosa stiamo facendo, nel farla.

Per esempio, dice Veca che quando si ha a che fare con «lo spazio delle ragioni» persuasione e argomentazione hanno un primato sulla dimostrazione. Ma quale differenza davvero c’è tra dimostrazione e argomentazione? Tecnicamente solo il fatto che la prima è monologica, mentre la seconda è dialogica, ma allora è solo il modo del presentarsi che fa la differenza.²⁷ Ci può essere poi radicale differenza, ma solo se si include nella nozione di argomentazione il concetto di «persuasione senza verità». Allora effettivamente se nell’argomentare non ho obblighi veritativi (se è il caso probabilistici), una “dimostrazione” è diversa. Ma in quale senso un’argomentazione filosofica potrebbe non avere obblighi veritativi? Che senso ha fare filosofia (o esercitare

qualunque altra attività intellettuale) se non mi interessa vincolare i miei argomenti al (perlomeno) probabilmente vero o al (da me) ritenuto tale?

Inoltre: sarà forse vero che le fondazioni filosofiche sono perlopiù d'argilla, ma se capisco bene quel che Veca (Marconi) vuol dire, molte "fondazioni" a ben guardare sono d'argilla, e non mi limiterei alla filosofia. Alcune credenze delle scienze naturali sono verità solide come rocce, ma molte altre non lo sono affatto: sono semplicemente più probabili della loro negazione, e per esigenze pratiche ci troviamo a dar loro ragionevolmente credito anche se la quota di probabilità non è molto alta. Allo stesso modo, alcune credenze filosofiche – per esempio, quella secondo cui esistono fatti indipendenti dagli enunciati che li descrivono, e su cui possiamo dire cose vere o false – sembrano effettivamente dotate di una verità piuttosto «rocciosa» (visto che negandole andiamo incontro all'*elencheia*), altre sono più controverse. Dunque almeno qualcosa, anche in filosofia, è «inemendabile».

Infine: davvero quando guardiamo alle credenze locali incontriamo questioni trattabili «in termini coerentisti» (vale a dire è più facile essere d'accordo), mentre quando «allarghiamo lo sguardo» incontriamo disaccordi irriducibili? Non credo che sia sempre così: in qualche caso anzi, allargando lo sguardo troviamo credenze se non proprio perenni certo ampiamente condivise (esempio banale: in tutte le legislazioni esiste come regola capitale e minimale la regola di non uccidere). Il punto è capire se e come le tesi discusse siano allacciate sensatamente alle tesi indiscusse. Non è sempre facile, ma la procedura della fondazione (se ha un senso) è questa: ed è una voce molto chiara, laica e normale, non il risuonare lontano della saggezza greca, e neppure il misterioso *Abgrund* che fondando sprofonda e «a ogni svolta della strada trova una nuova svolta», come vuole Nietzsche. Non è neppure argilla o sabbia o palafitta o nave sul mare... Ma semplicemente: *proposizioni che esprimono credenze relative a stati di cose* (attuali o possibili), *e che danno supporto l'una all'altra*.

È questa la "normalizzazione" proposta dal realista Russell (cfr. [cap. 10](#)). E non mi sembra affatto disprezzabile. Non per nulla proprio di qui viene quello che io credo sia il vero «nuovo realismo» della filosofia contemporanea (cfr. [capp. 10-12](#)).

Molte cose resterebbero da precisare. Intanto, spero che Veca possa essere d'accordo con me sul fatto che se la peculiare scientificità della filosofia venisse normalizzata, si potrebbero evitare almeno molti equivoci e perdite di tempo, specie quelli relativi alle risposte che non rispondono e alle argomentazioni che non argomentano.

4. Staccate la spina del postmodernismo!

Sembra che essere realisti significhi essere anti- o postpostmodernisti. Scrive per esempio Luciano Violante: «il postmoderno ha fornito la cornice teorica all'indifferenza per il principio di realtà»;¹ si tratta di «una visione del mondo che può essere concentrata nell'espressione "non esistono fatti solo interpretazioni"». ² Violante è un politico e un ex magistrato, ma il "paradigma" a cui si sta uniformando è condiviso da un certo numero di filosofi.

Ora la circostanza è curiosa, anzitutto perché il postmodernismo risultava in agonia, se non decisamente morto e finito, già una quindicina d'anni fa.³ Dunque è perlomeno sorprendente che si senta il bisogno di accanirsi contro gli agonizzanti. Sappiamo che certe espressioni funzionano come i comunisti di Berlusconi: si fa la guerra ai morenti per lasciar vivere e incoraggiare ciò che dovrebbe morire. E probabilmente il termine "postmodernismo" sta funzionando così.

Ma c'è sempre del vero nelle idee di chi, di passaggio o di professione, si occupa di questioni di filosofia prima. Dunque è legittimo chiedersi: che cosa c'è dietro tutto questo rumore? Che cosa era mai il postmodernismo e perché è entrato in agonia? E che rapporto c'è in definitiva tra tutto questo e il (nuovo) realismo? E soprattutto: *perché questa agonia dura così a lungo?*

4.1. Lo spauracchio

In *Realismo minimale* Diego Marconi esordisce dicendo che la caratterizzazione del «realismo metafisico» proposta da Putnam nel 1981 è visibilmente un «uomo di paglia»: «non so se il realismo metafisico nel senso di Putnam sia mai stato seriamente sostenuto da qualcuno», scrive, «quel che è certo è che è stato usato da molti come spauracchio». ⁴ Certo il Realista Metafisico di Putnam, di cui dirò meglio più avanti, sembra essere un tizio piuttosto esigente: crede che la realtà sia «fissa», che ne esista un'unica descrizione vera e «completa», e che la verità in questione sia verità-corrispondenza. Scopo di Marconi è dire che si può essere realisti, o meglio *non essere postmodernisti*, senza aderire a questo esigente realismo metafisico.

Ma Marconi nel seguito del testo costruisce tutto il suo discorso avvalendosi di un altro spauracchio, il Postmodernista degli Schemi Concettuali, che poi si rivela essere in verità il teorico della dipendenza della realtà dalla mente, dunque un banale Idealista Empirista. Ecco allora al Postmodernista Berkeleyano, curiosa figura storica, di cui

personalmente non ho avuto notizia, pur avendo studiato a lungo il Novecento filosofico.

Non ci vengono date notizie precise circa chi sia costui.⁵ In compenso ci viene detta la sua tesi caratterizzante: «ogni verità dipende da uno schema concettuale». La tesi è utile «a catturare vari pronunciamenti postmodernisti», ma «è una tesi vaga», concede Marconi. Così si preoccupa di precisarla, stabilendo anzitutto che per avere schemi concettuali occorrono menti. Dunque abbiamo il vecchio detto idealistico-empirista appunto: “la verità è un prodotto della mente”, aggiornato nominalmente grazie alla nozione (Davidson, Putnam, Rorty) di «schema concettuale» (su cui cfr. [cap. 7](#)).

Quanto alla precisazione di “dipendenza”, Marconi non ritiene opportuno spiegarci che cosa intenda qui per “dipendere”, ma aggira abilmente il problema usando la nozione di “condizione necessaria”, da cui abbiamo: «per ogni verità c'è uno schema concettuale pertinente, la cui disponibilità a una o più menti umane è condizione necessaria affinché quella verità sia tale» (in altri termini: non c'è p vera senza schemi concettuali + mentali ad essa collegati),⁶ che Marconi traduce con la formula $V \rightarrow SC$. Marconi offre allora la sua diagnosi: il Postmodernista Berkeleyano non crede che lo schema T ('p' è vera se e solo se p) sia una «verità eterna» (ovvero sia analiticamente vero). Il nesso tra $V \rightarrow SC$ e schema T non è chiarissimo,⁷ ma la diagnosi è curiosa, perché a non crederlo è piuttosto Putnam (in *Representation and Reality*, del 1988) e non so come abbia potuto comunicare con i postmodernisti per riferire loro questa sua idea.⁸

Il seguito è piuttosto faticoso, comprensibilmente: non è facile far dialogare l'Heidegger del 1927 con il Tarski del 1933 e i suoi commentatori contemporanei (specie se Heidegger diventa Berkeley, dunque precipita nel Settecento). Però io dico che forse Marconi avrebbe potuto risparmiarsi la fatica. Perché è ovvio che se sostengo che la condizione necessaria perché la proposizione p sia *vera in senso realistico* è che esistano menti e schemi concettuali che la rendono vera (e ciò fanno da soli, o insieme ad altre componenti), la mia tesi è assurda, e per confermarlo non c'è alcun bisogno, come fa Marconi, di mettere in causa il cloruro di sodio, e la sua esistenza anteriore al fatto che io personalmente lo abbia individuato come tale e usato in cucina per cuocere la pasta. Mentre se sostengo che la condizione necessaria perché la proposizione 'p' sia *vera in altri sensi* (per esempio pragmaticamente o coerentisticamente o epistemicamente o - il che in definitiva è lo stesso - intuizionisticamente) allora c'è del vero in $Vp \rightarrow SCp$ (formula che preferisco).

Non soltanto: proprio Heidegger e Vattimo, i due autori che Marconi cita per esemplificare la teoria del $V \rightarrow SC$, avrebbero potuto aiutarlo in questo chiarimento. Perché l'uno e l'altro, essendo pensatori di

formazione trascendentale, non parlano della *proprietà* dell'essere V (e del predicato relativo), ma delle *condizioni di conoscenza delle proposizioni* V.

Il primo dice espressamente (*Sull'essenza della verità*, 1943) che la verità come «apertura» non è la verità come proprietà di «asserzioni» (che qui vale anche per «proposizioni»), ma è la verità «più originaria» per l'Esserci, leggasi: la *condizione* per vedere la verità, e parlarne, e se si vuole: per assegnare il predicato V a questo o quel contenuto cognitivo.⁹ Il secondo ci dice che lo schema T *inteso in senso realistico*¹⁰ è secondo lui sbagliato, perché allora vuol dire che la prima 'p' è una proposizione, e la seconda è un fatto; e questo (per lui) non ha senso, visto che anche la seconda p dello schema è in definitiva un fatto di linguaggio, e pertanto va messa tra virgolette. (Io non sarei d'accordo, né con Heidegger, né con Vattimo, su questi punti specifici).¹¹

Ma Marconi non poteva prendere questa ragionevole strada, per due ragioni: 1. perché *avrebbe dovuto dire che è perfettamente d'accordo con Vattimo*, visto che anche per lui non c'è implicazione (metafisicamente) realistica nello schema T: dunque lo schema non è *crosscategoriale*, dunque anche la seconda p è "un fatto di linguaggio"; 2. perché *doveva uniformarsi al noiosissimo paradigma secondo cui il «postmodernismo»* (di cui Heidegger e Vattimo sarebbero esponenti) è *una posizione poco rispettabile*, che non va assolutamente adottata e approvata.

Il caso è particolarmente importante, secondo me, perché Marconi non è certo un filosofo incline a fare le cose semplici per ragioni di opportunità. Ma ci si chiede allora: come avviene che una persona visibilmente non digiuna di filosofia argomenti sulla base di snobismi di superficie, e si adegui a slogan di poco conto?

La mia prima risposta, la più profonda, è sempre la solita: *perché la filosofia non è considerata una scienza normale, e perché la scienza normale è stata descritta come antifilosofica*. Dunque non dobbiamo sorprenderci se anche i filosofi che ammiriamo a volte cadono in questo genere di trappole.

La mia seconda risposta è che Marconi, come altri, si trova *alle prese con le ragioni 1 e 2 congiuntamente*, ovvero: la sua innegabile appartenenza, per formazione e mentalità, al linguaggio "antirealista" che lui giudica essere postmoderno, e l'imbarazzante necessità di prendere le distanze da tale linguaggio, in quanto, lo sappiamo, "postmoderno" vuol dire stupido, e stupido soprattutto in quanto antirealista e relativista.

Vedrò allora di assicurare Marconi, spiegandogli nel prossimo capitolo che il suo linguaggio non è propriamente "antirealista", ma se mai antimetafisico, o meglio non metafisico, e in questo capitolo gli

farò sapere che se c'è stato o c'è «postmodernismo» in filosofia nel senso negativo dell'espressione, lui non ha fatto mai parte di tale tendenza. (Anche se, certo, lavorando in termini di spauracchi tende ad adeguarsi almeno per metà alla procedura.)

4.2. *Il grande massacro*

Sul postmodernismo è stato detto così tanto che il rischio di prodursi, trattandone ancora, in noiose banalità, è molto alto. Quel che mi interessa qui è però il *postmodernismo come «spauracchio»*, ossia l'antipatico e impresentabile personaggio, da evitarsi sistematicamente, e che spinge un filosofo accurato come Marconi a prendere affrettatamente le distanze da Heidegger e Vattimo. Come è fatto questo spauracchio? Da dove è nato? Perché lo chiamiamo proprio «postmodernismo» e non, poniamo, «spauracchio»?

D'ora in avanti, userei perlopiù PM per indicare globalmente postmoderno, postmodernismo, postmodernità ecc., mentre suggerirei di usare PPM, ovvero postpostmodernismo, per indicare la critica del PM che si esprime attraverso una massiccia applicazione del metodo PM, o meglio: di quel linguaggio e modo di pensare che nell'epoca definita PM (in pratica gli ottanta del Novecento) ebbe grandissima fortuna e ispirò reattivamente la cosiddetta «beffa Sokal» e tutta la letteratura conseguente.

Dunque il nostro problema non è capire che cosa veramente fosse o sia stato il PM, ma piuttosto smontare (decostruire?) la vulgata PPM entro la quale oggi perlopiù ci muoviamo. Soprattutto perché la fortuna di questa vulgata ha creato una situazione tale per cui probabilmente abbiamo del tutto perso ogni aspetto interessante del fenomeno PM, mentre della “tecnica” PM, quella che giustamente costituiva «lo spauracchio», non riusciamo a disfarci.

4.2.1. *Che cosa è il PM?*

La prima idea a cui bisognerebbe rinunciare è l'idea che il PM sia o sia stato quella forma di antirealismo in largo senso nietzscheano, secondo il quale «non esistono fatti, solo interpretazioni», di cui si è già discusso. Vedremo più avanti come mai sia entrata in gioco così potentemente. Per ora, vi chiederei di tenere conto di due definizioni o abbozzi di definizione di PM.

La prima è di Sokal e Bricmont, e figura in *Impostures intellectuelles*, il libro che, sulla scia della «beffa Sokal», ha reso efficace su scala planetaria la critica del PM (in precedenza, i molti

avversari europei del PM avevano scarsa voce in capitolo):

«interi settori delle discipline letterarie e delle scienze sociali sembrano essersi convertiti a quello che chiameremo, in mancanza di un termine migliore, “postmodernismo”: una corrente intellettuale caratterizzata dal rifiuto più o meno esplicito della tradizione razionalista dell’illuminismo, da elaborazioni teoriche disconnesse da qualsiasi controllo empirico, e da un relativismo cognitivo e culturale che considera la scienza alla stregua di una narrazione, di un mito, o di una costruzione sociale tra le altre».12

Non è questa una definizione, ma piuttosto una delimitazione di campo: PM è “termine-ombrello”, come si dice, per unificare tendenze abbastanza disparate (gli stessi autori lo ricordano più volte). Notiamo subito che l’antirealismo non figura, e anche la prospettiva «antilluminista» e «antimoderna» sembra in definitiva non sufficiente a catturare il fenomeno del cattivo PM. Notiamo inoltre che nella definizione proposta non si tratta di una prospettiva filosofica, ma una «corrente intellettuale», specie diffusa in America.

La seconda definizione è quella che doveva avere una maggiore canonicità in filosofia (ma che misteriosamente si tende a trascurare, o a citare in modo funzionale ai programmi del PPM), e figura in *La condition postmoderne* di Jean-François Lyotard (base ufficiale del postmodernismo filosofico):

«Chiamo “postmoderno” la condizione del sapere nelle società più sviluppate; l’espressione è di uso corrente nella letteratura sociologica e critica del continente americano per indicare lo stato della cultura dopo le trasformazioni subite dalle regole dei giochi della scienza, della letteratura e delle arti a partire dalla fine del XIX secolo [tali trasformazioni] possono essere interpretate come crisi delle grandi narrazioni».13

Anche in questo caso non c’è antirealismo di sorta. Abbiamo dunque un primo sgrossamento del campo:

1. il PM è la *critica* dell’immagine di scienza e conoscenza trasmessa dalla modernità illuministica, critica che si esprime in termini di relativismo, e si manifesta in «elaborazioni teoriche» prive di «controllo empirico»;
2. il PM è l’*epoca* della fine delle grandi narrazioni.

Che cosa hanno in comune? Molto poco apparentemente: per la

prima il PM è una posizione critico-normativa, e per la seconda è un fatto, uno «stato» della cultura (tanto è vero che Lyotard ha descritto il PM, ma non si è dichiarato PM). Ma si può supporre una versione combinata: criticiamo l'immagine moderna di scienza-conoscenza perché basata su grandi narrazioni, che non hanno più senso; le grandi narrazioni sono finite, dunque criticiamo chi (es. illuminismo) pretende di usarle ancora.

Evidentemente lo spauracchio risiede nella prima, e in special modo nello stile o nel linguaggio in cui l'antirazionalismo, l'antiscientismo e l'antilluminismo PM si esprimeva (o si esprime).¹⁴ Sul linguaggio e il modo di pensare PM negativamente inteso si è già detto molto nei precedenti capitoli: confusione di teoria e metateoria, di questioni metafisiche e metodologiche; uso impazzito di *strawmen*, letture chiuse ed estrapolazioni, semplificazioni e altre fallacie. L'epoca che se volete potete chiamare PM ha incoraggiato tutto ciò. E c'era da prevederlo. La definizione 2 in effetti legittimava non tanto la teoria ma la *pratica* identificata nella 1. Se si intende la fine delle grandi narrazioni come fine dei «discorsi legittimanti», e dunque delle giustificazioni collettivamente valide, si costruiva con la 2 la grande narrazione legittimante qualunque insensatezza.

Eccoci dunque al ben noto *bullshit* o *mindfucking* PM, celebrato in tanti libelli polemici, a partire dagli anni novanta dello scorso secolo (e già segnalato con estrema preoccupazione da moltissimi autori europei, nel decennio precedente).

4.2.2. *Un palazzo bombardato*

Interpretare questo disastro come antirealismo o relativismo degli schemi concettuali è evidentemente un errore. Ma un errore piuttosto ridicolo. È come se, di fronte a un palazzo bombardato, con centinaia di vittime, ci si lamentasse perché gli aggressori hanno macchiato di sangue le tende dell'alloggio 15 B.¹⁵ Se in effetti ciò di cui stiamo parlando fosse solo la persuasione filosofica che NF (= niente fatti, solo interpretazioni), oppure FE (= i fatti sono emendabili), o FC (= i fatti sono costruiti), e *quel* relativismo che si esprime con SC (= se V allora SC), allora potremmo stare tranquilli, semplicemente perché nessuno ha mai veramente creduto a NF, FE, FC, SC. Niente peraltro nella nostra cultura si è mai uniformato a queste teorie: la scienza, la politica, la giustizia, hanno sempre continuato a funzionare nello stesso modo, presupponendo fatti da interpretare, e ammettendo che le interpretazioni non li modificano, e peraltro continuando a usare il concetto di verità come indicazione del *fatto* che una certa p riferisce esattamente come stanno i *fatti*.

Antirealismo e relativismo in ogni caso sono soltanto una parte trascurabile delle possibili conseguenze derivanti dalla grande narrazione della fine delle grandi narrazioni (specie intesa nel senso indicato). Il dato più rilevante è piuttosto il *trivialismo*, ossia il tutto è vero, tutto va bene, legittimato dalla fine dei discorsi legittimanti. Ecco il requisito principale dello spauracchio. Ed è in base ad esso che si giustifica qualsiasi operazione manipolativa del linguaggio e dei fatti (aggiungeteci anche l'idea derridiana del primato dell'apparenza-traccia sulla realtà, e siete finiti). E specie in settori deboli, come la filosofia, o le scienze umane e sociali, le versioni manipolate diventano facilmente canoniche.

Di qui «la bancarotta intellettuale ed etica del *laissez faire* postmoderno», come scriveva Christopher Norris in *Against Relativism*.¹⁶ Questo ci ricorda che la bomba non colpiva soltanto il palazzo teorico dell'oggettività, ma anche quello etico e politico della giustizia. L'errore della tarda modernità (e di alcuni PM nominali, come Rorty o Vattimo) era credere che i due palazzi fossero in definitiva distanti, cosicché crollando l'uno, l'altro potesse restare in piedi. Errore. Un'unica bomba distruggeva tutto l'insieme.

4.3. *Postmodernismo ottocentesco?*

Da dove viene allora il nesso ormai ufficiale tra antirealismo e postmodernismo? L'ipotesi è che l'accostamento di NF, SC e altre tesi simili al PM si debba, in filosofia, al tentativo di usare Nietzsche (cioè il tardo Ottocento) per interpretare il presente, e in particolare le modificazioni sociologiche e culturali prodotte dai media e dalla «digitalizzazione» delle conoscenze. Il tentativo è in sé interessante, ma come tutti gli usi del passato per leggere il presente è un'operazione rischiosa. Vediamo allora anzitutto come si giustifichi l'accostamento, quindi quale errore e inciampo abbia prodotto.

L'idea che «lo stato» dei pensieri umani e dei linguaggi prevedesse qualche mutamento sostanziale in senso dissolutivo, e che il mutamento rappresentasse una cesura radicale rispetto al precedente stato «moderno» dei pensieri e dei linguaggi, non era affatto un'idea lyotardiana. Anzi, intorno alla metà del Novecento era piuttosto diffusa in Europa. Di qui l'ipotesi di una «crisi della ragione» che tanto i filosofi antilluministi, come Adorno e Horkheimer, quanto i neoilluministi, segnalavano con preoccupazione: i primi assegnandone la colpa alla ragione stessa, i secondi riconoscendo come responsabile la cultura di massa e la conseguente volgarizzazione delle idee prodotta dai media.

Il PM fu, in breve, la versione «affermativa» di queste teorie della crisi, e cioè l'idea che la crisi in questione costituisse in realtà un bene,

perché liberava il linguaggio e il pensiero dai vincoli della Storia, della Scienza, della Religione, ed eventualmente liberava l'arte l'architettura la letteratura da quella serie di vie obbligate che avevano costituito lo stanco canone occidentale. Veniva anche notato che queste limitanti "vie obbligate" si riproducevano nelle esperienze rivoluzionarie delle avanguardie, irrigidite in una serie di "non si può più" e "non si deve", e nel disciplinamento totalitario dello stesso marxismo.

D'accordo: fluidità dei linguaggi, e infondatezza generalizzata, ma tutto ciò non è forse *meglio*? Ecco dunque la valutazione positiva, anzi «affermativa», della fine dei *grands récits*, che si sostituiva alla valutazione tragica, negativa. In questa versione il PM risultò (in particolare a Vattimo)¹⁷ un'ottima occasione per rivedere e rinnovare i discorsi emancipativi del Novecento, vale a dire: il marxismo ortodosso, quello sostanzialmente tragico e negativo dei francofortesi, quello poco rivoluzionario (o anzi postmarxista) di Habermas, e anche quello decisamente metafisico e un po' delirante di Deleuze e Guattari.

L'ipotesi inoltre aveva buoni agganci nel pensiero di Nietzsche, il quale appunto con la teoria del nichilismo «affermativo», «la grande mutazione» o «collisione delle coscienze» di cui voleva dare l'annuncio, aveva detto qualcosa di molto simile.¹⁸ Eccoci dunque al collegamento tra PM e nichilismo, o meglio ciò che Nietzsche diceva al riguardo.

Ricordiamo però che in Nietzsche (e in Bazarov, e nei giovani decadenti e/o rivoluzionari dell'Ottocento) il nichilismo non era antirealismo, ma piuttosto un *anti* generalizzato: fine della verità, fine dei valori, fine del platonismo, della logica, della grammatica, della filosofia... E tale generalizzato finire di questo e quello, così suggeriva Nietzsche, non doveva essere vissuto negativamente, bensì come l'inizio di qualcosa di totalmente nuovo, o anzi come «mezzogiorno dell'umanità»; perché avrebbe comportato il definitivo «tramonto degli idoli», e pertanto la definitiva liberazione dalle logiche *teocratiche* perverse (Religione, Scienza) che avevano dominato il pensiero «moral-metafisico» dell'Occidente.

4.4. *Il postmodernismo vivo, o morto, o in coma irreversibile*

Non era sbagliato, credo, collegare il nichilismo «affermativo» di Nietzsche, e la sua diagnosi circa la «mutazione antropologica», al PM. Specialmente perché nella versione affermativo-energetica il nichilista che piaceva a Nietzsche non era il rivoluzionario distruttore di tutti i valori – figura tipicamente ottocentesca – ma piuttosto il personaggio successivo, lo spirito libero, emancipato dalla «tirannia dei valori», e perciò profeta della «scienza che danza con piedi leggeri» (una formula nietzscheana che sarebbe piaciuta molto a Paul Feyerabend, maestro

dell'antimetodologismo postmoderno). Ed era questa una figura che si adattava piuttosto bene a ritrarre l'umanità nelle democrazie occidentali, viziata dalla società del benessere e del boom economico. Se l'Ottocento pensa effettivamente ancora in termini di antirealismo (o *anti* in generale), il Novecento (specie quello del secondo dopoguerra) pensa in termini di iperrealismo; le formule "tutto vero", "tutto reale", "tutto presente" si sostituiscono lentamente a "niente verità", "niente realtà", "tutto assente". Una specie di Protagora iperrelativista prendeva il posto del Gorgia annientatore dell'essere, del vero, del conoscibile.

Eccoci dunque alla spiegazione del postmodernismo in coma irreversibile ma non risolvibile. Perché se tutto è vero, è vero che non esistono nessi causali e razionali, ma è *anche vero che invece esistono*, ed è vero che non esistono fatti, ma è anche vero che non esistono interpretazioni, ed è vero peraltro che *esistono tanto gli uni quanto le altre*. «Infondatezza», direbbe Kripke: impossibilità di collegare i propri enunciati al mondo. *Ma in più, anche: possibilità, invece, di farlo*. Immaginate un paradosso del mentitore, l'enunciato che dice "sto dicendo il falso" (se è vero è falso e se è falso è vero, dunque è vero-e-falso);¹⁹ però generalizzato, per cui *ogni* enunciato è dello stesso tipo: per ogni p vera, anche non p è vera.

Questa è la vostra situazione di trivialisti PM. Ma se così è, di qui in avanti potrete sentirvi liberi di decretare che dopo il PM ci sarà un PPM, e un PPPM, e così via. Non l'antico e venerando ciclo dell'essere, né i corsi e ricorsi, e neppure l'eterno ritorno nietzscheano, ma piuttosto: l'andare e ritornare delle gonne *longuette*, di cui si è detto nel cap. 3 («è facile predire che l'antirealismo [il PM?] tornerà al centro del campo filosofico»).

Non è un caso che, dichiarato già in rotta alla metà degli anni novanta, quando i suoi maggiori teorici prendono le distanze da questa forma di indifferentismo,²⁰ il PM sia ancora giudicato un pericolo in America nel 2001, quando Blackburn scrive: «Postmoderni - la parola stessa è un campanello d'allarme. Nelle paure dei più, si fanno beffe di tutto quello che ci è caro, sostituiscono verità, ragione, oggettività, conoscenza e metodo scientifico con moda, retorica, potere, soggettività e relativismo». E non è un caso che ancora oggi, a quanto sembra, sia considerato lo spauracchio di cui dobbiamo a ogni costo disfarci.

D'altra parte, è questo il destino delle metateorie negative, già ben noto agli antichi: che prendendole sul serio diventano ultimative, e dopo di loro e a partire da loro non c'è altro che la loro lunga agonia.

Ma *perché il secondo Ottocento fu nichilista?* La risposta in fondo non è difficile: il nichilismo, quello greco come quello europeo ottocentesco, è solo *una crisi di crescita della democrazia*. È l'Ottocento infatti il secolo in cui il processo di democratizzazione della specie umana si ripresenta ufficialmente, dopo le lunghe pause della teocrazia medievale e dell'oligarchia moderna. L'Ottocento è il primo secolo in cui il *demos* (non più i condottieri, i principi, i papi, i re, gli stessi *philosophes*), diventa (o inizia a diventare) ufficialmente il protagonista della storia. (Circostanza non da poco per la filosofia; specie se si riconosce il profondo e inestricabile legame che lega la filosofia alla democrazia.)

Ma allora, perché mai il nichilismo? Perché, nell'epoca della grande democratizzazione anche politica della ragione, gli esseri umani iniziano a ritenere che vero, reale e bene, le grandi forze socratiche del pensiero, siano «gli ultimi fumi della svaporante realtà», come scrive Nietzsche?

La risposta dei critici del nichilismo dal punto di vista della religione è che la democratizzazione comporta l'*immanentismo* o anche la cosiddetta *secolarizzazione*, e con l'immanenza e il «disincanto», l'umanità perde la fiducia nella realtà e nella verità (e nei relativi concetti, che la tarda modernità interpreta come voci della trascendenza; mentre è ovvio che sono invece le voci proprie dell'immanenza, del qui e ora: cfr. § 6.5).

Mi sembra più utile però adottare un'altra spiegazione, meno grandiosa forse, ma che ai miei occhi ha il merito di essere più concreta, e legata alle condizioni empiriche ed effettive di esercizio e propagazione delle conoscenze.

L'Ottocento non è soltanto l'epoca della vera e ufficiale «uscita di minorità» degli individui della specie umana, è anche l'epoca della *specializzazione scientifica*, e l'epoca in cui inizia una «crisi» non dei *grands récits*, ma piuttosto della filosofia, ovvero il *meta-grand récit* che accompagna la cultura occidentale. A mano a mano, le diverse scienze (la logica, la psicologia, l'antropologia ecc.) si emancipano dal corpus centrale dell'enciclopedia filosofica, e diventano saperi settoriali, sempre più raffinati e specializzati. Proprio la crescita di complessità dei saperi, dovuta alle scienze specializzate, e alla loro sostanziale ingovernabilità da parte di uno sguardo umano complessivo, portava allora Wilhelm Dilthey, negli stessi anni di Nietzsche (Dilthey nasce undici anni prima, e muore undici anni dopo), a dichiarare sconfortato: «il mondo dello spirito sta andando incontro a una tremenda anarchia».

Quale era il problema dunque? Semplice: proprio nell'epoca in cui la coscienza individuale veniva investita per la prima volta di grandi diritti e grandi libertà sociali e politiche, ecco che gli individui *venivano*

privati della capacità e del diritto di usare i concetti di realtà, verità, bene. La complessità dei saperi metteva l'uso di tali concetti nelle mani degli esperti settoriali, e dei tecnici. Le sintesi orientative (grandi narrazioni?) che avevano guidato i saperi nell'epoca precedente risultavano sempre meno praticabili.

Non soltanto. Nel corso del Novecento, lo sviluppo dei media generava una crescita oggettiva delle possibilità di falsificazione e inganno. Se dispongo dei mezzi di comunicazione (radio-televisione) posso in breve tempo ingannare una quantità incredibile di persone, facendo loro credere vero ciò che è falso, reale ciò che non esiste, giusto ciò che è ingiusto. Di qui i totalitarismi novecenteschi, resi possibili e garantiti dal controllo dei media. I totalitarismi rilanciano con successo i *grands récits*, ma unicamente perché dispongono di strumenti di manipolazione e diffusione del falso che il tardo Ottocento non conosceva ancora.

A partire dal secondo dopoguerra, quando le grandi manipolazioni totalitarie si rivelano come tali, tutto ciò diventa ampiamente noto. La quantità di letteratura, filosofica e non, sui rischi della specializzazione e il perverso progredire della civiltà mediatica, cresce in modo esponenziale.

Si diffondono allora le teorie della «crisi della ragione», e qualche tempo dopo subentra l'interpretazione «affermativa», *trivialista*, della «crisi».

In parte, ci troviamo ancora in questa situazione. I nuovi mezzi tecnici di circolazione della conoscenza danno certo nuova fiducia alla coscienza individuale, circa la propria capacità di determinare ciò che è vero, reale, giusto; ma creano anche grande rumore, e confusione, e conflitti di affidabilità. Se il trivialismo PM era un fatto, o uno «stato dei saperi», come diceva Lyotard, nel 1979, in buona parte lo è ancora. D'altra parte, la risposta al neotrivialismo postpostmoderno si esprime ancora esattamente nei modi tardomoderni. Il caos democratico ancora oggi si corregge con i *tecnici*, gli specialisti di economia, di scienze sociali, anche eventualmente con i tecnici-filosofi (in definitiva è quel che cerco di fare io stessa: cfr. § 3.6).

4.4.2. Dal trivialismo postmoderno alla «riellenizzazione della ragione»

A questo punto inizia a emergere (come ipotizza Veca) una sorta di «ritorno alla ragione». Ma di quale ragione si tratta? Che significato hanno o dovrebbero avere i neoilluminismi neokantismi neohegelismi contemporanei?

Si può leggere la grande narrazione lyotardiana della «fine delle grandi narrazioni» in modo diverso, e supporre che nella fine di cui

parlava Lyotard fossero coinvolte quelle narrazioni contrappositive e «irrigidite» che la tradizione del marxismo chiama «ideologie»; o anche (e meglio) le «menzogne organizzate» (Arendt) o le «simulazioni di dottrina» che secondo Simone Weil danno forma ai partiti e alle Chiese.

In questo senso la “narrazione” lyotardiana sembra piuttosto vera. Non c'è dubbio che nel secondo Novecento, e verso la metà degli anni settanta, inizi il processo che porta al lento affermarsi del nuovo universalismo che caratterizza la globalizzazione, e dunque al venir meno del potere oligarchico delle ideologie, delle menzogne organizzate e delle simulazioni dottrinali. Con la crescita dell'informazione, cresce il rumore, ma cresce anche la possibilità di critica e smascheramento del falso.

Ma proprio di qui può emergere una conseguenza interessante. La fine dei *grands récits* dovrebbe coincidere con l'affiorare del super-*grand-récit* filosofico, che guida - ha guidato - la specie umana cercando di promuoverne (con incerto successo) il lungo e tortuoso percorso verso la democratizzazione. Fine delle GN significherebbe allora non *l'anything goes* che dà origine alla lunga agonia del PM, ma fine (o lento sfiorire) delle *Weltanschauungen*, come direbbero i neokantiani. Di fronte all'emergere effettivo del mondo globalizzato, le visioni del mondo impallidiscono e rivelano la loro rigida e falsificante astrattezza. È a questo punto che dovrebbe affiorare la filosofia. Non la filosofia come scienza o disciplina accademica; piuttosto, quel modello di razionalità non religioso né scientifico (nel significato “moderno” del termine) che da Aristotele a Hegel ha descritto se stesso come filosofia. E si tratta, in pratica, del pensiero critico, discussivo, attento alle funzioni del vero-reale-giusto, che Socrate opponeva al narcisismo e al formalismo dei sofisti (e che i filosofi dovrebbero contribuire a rinnovare e a mettere a punto, se fossero disposti ad accantonare il proprio narcisismo e/o formalismo di oligarchi del pensiero).

È questo un aspetto che i PM, accecati dalla diffidenza (nietzscheana, heideggeriana, rortyana) nei confronti della parola “filosofia”, non videro, o videro in modo incerto e confuso. Da ciò proviene - e potrebbe provenire - un più autentico postpostmodernismo. È il fenomeno che abbiamo iniziato a registrare negli ultimi dieci o vent'anni circa, e che Habermas ha descritto (un po' ironicamente) come «riellenizzazione della ragione»: il peculiare «ritorno ai greci» che ci contraddistingue.

Ma abbiamo un non piccolo problema: dopo il massacro PM, e fino a quando la difesa dei concetti di realtà, verità, bene, resta nelle mani dei PPM, siamo destinati al PPPM. Ci troviamo allora nella situazione del vecchio marinaio: «acqua dappertutto, e non una goccia da bere»; filosofia dappertutto, ma non una goccia di buona filosofia.

5. Analitici e continentali?

La soluzione al degrado del linguaggio filosofico determinato dall'ingresso della filosofia nella cultura mediatizzata del secondo Novecento era apparsa già chiaramente, ben prima che Lyotard dichiarasse ufficialmente aperta la fase PM dei «saperi». Negli anni sessanta e settanta infatti autori come Karl Otto Apel ed Ernst Tugendhat (e molti altri, per esempio in Italia Giulio Preti ed Enzo Melandri) avevano lanciato una serie di proposte per ricomporre il territorio della filosofia che da tempo (all'incirca proprio dall'epoca di Nietzsche) risultava lacerato, non tanto da ciò che Dilthey chiamava la «lotta dei sistemi», ma piuttosto dal procedere parallelo delle due tradizioni: la filosofia analitica e quel gruppo vario di filosofie europee (ermeneutica, poststrutturalismo, teoria critica) che poi fu identificato come «filosofia continentale».

Sulla natura e la storia del *great divide* si è scritto molto. Qui si tratterà solo di esaminare la proposta di Ernst Tugendhat che nelle sue lezioni del 1976 suggeriva che le due tradizioni dovessero convergere proprio sulla questione del realismo (che Tugendhat correttamente interpretava come questione della metafisica).

Mi piacerebbe parlare subito di Tugendhat, e della sua idea di una *rinascita della metafisica dallo spirito della logica* (così interpreto la sua proposta: cfr. [cap. 11](#)). Ma bisogna ancora sgombrare il campo dai fraintendimenti che anche di quel che era una *soluzione* hanno fatto un *problema*.

5.1. Giocare a risiko?

Le espressioni esatte non sono “filosofia analitica” e “filosofia continentale”, bensì se mai *tradizione* analitica e *tradizione* continentale. Perché non c'è mai stata una vera uniformità: si trattava piuttosto di due *canoni* filosofici diversi, entro cui confluivano correnti di vario tipo, e spesso senza particolari affinità, perlomeno sul piano dei contenuti.

Negli ultimi decenni del Novecento, per varie ragioni (non ultima, la diffusione di alcune filosofie europee negli Stati Uniti, che ha dato luogo all'ondata PM) si iniziò a riflettere sul problema, e a chiedersi se lo *split* dovesse essere colmato o meno. Il dibattito su «analitici e continentali» (A e C) divenne allora la sede di un confronto spesso polemico, in cui gli esponenti delle due tradizioni si accusavano a vicenda di non essere “veri” o “buoni” filosofi (vecchia accusa: persino

Hegel fu considerato un erudito senza filosofia, da Schopenhauer). La questione uscì poi dalle competenze della filosofia interessata alla propria identità, e fu presto allacciata ad altre questioni controverse, come il rapporto tra cultura scientifica e umanistica (si qualificò la filosofia analitica come “amica della scienza”, mentre la continentale figurava come oscurantista o nichilista); o il rapporto tra America ed Europa: «l’Occidente diviso», come scrisse Habermas all’epoca della guerra in Iraq.

Nella disputa «analitici/continentali» entravano, più o meno direttamente, anche queste questioni. Ma il vero problema riguardava piuttosto la domanda: *che cosa si fa in filosofia?* Le due tradizioni sembravano (in parte sembrano) portatrici di due modi molto diversi di fare filosofia: un modo rigoroso, attento ai risultati della scienza, da praticarsi in sedi universitarie, e con scarsi contatti o nessuno con la vita pubblica (filosofia analitica); un modo stilisticamente libero, generalmente avverso alla scienza, interessato alla politica e alla vita pubblica (filosofia continentale).¹

Uno degli aspetti più interessanti della questione A-C è la divaricazione tra pubblico e scientifico. La filosofia analitica appare e appariva già nei primi anni ottanta come una pratica da professionisti ed esperti, piuttosto scettica riguardo agli usi pubblici della filosofia, e mirante a salvaguardare la *qualità* del lavoro filosofico, sottraendolo alla vaghezza manipolatrice dei media. Invece, la filosofia continentale, specie francese, se non altro in quanto erede della tradizione dei *philosophes* (Settecento) e degli *intellectuels* (Ottocento), era ed è costretta a misurarsi con i media, e dunque ad accettarne le richieste di semplificazione ed efficacia retorica, a scapito dell’accuratezza e della precisione.

Qualità e utilità pubblica della ricerca filosofica, se stiamo alle realizzazioni storiche A e C, sembrano così funzionare come consistenza e completezza secondo Gödel: inseguendo l’una si perde l’altra, e viceversa. Non credo che sia davvero così, e chiunque abbia un’idea abbastanza chiara di come funzioni la filosofia credo possa essere d’accordo con me. Ma certo è che le due metafilosofie sembravano (in parte sembrano tuttora) “*mezze*” *metafilosofie*.

Nel 2005 credevo di aver chiarito che la principale motivazione di chi frequenta simultaneamente la filosofia analitica e quella continentale è la *profonda insoddisfazione per le realizzazioni storiche dell’una e dell’altra*.² In verità credevo di averlo già chiarito nel 1997,³ ma evidentemente non sono stata sufficientemente esplicita, né la prima né la seconda volta, visto che c’è ancora chi, avendo la gentilezza di citare i miei lavori, interpreta il rapporto A-C da me stabilito come se fosse una specie di battaglia di risiko, che alcuni continuerebbero a giocare, e se mai altri, i più illuminati, hanno ormai

concluso (non è chiaro però chi abbia vinto).⁴

Questo ci dice che l'innesto della questione A-C nella stultificazione PM ha creato una situazione disperante per chi, sulla scia di Tugendhat, Apel, e una quantità di altri filosofi degli anni settanta del Novecento, cercasse di trattare il problema in modo scientificamente *normale* (cfr. § 3.6).

Di fatto la globalizzazione della filosofia, e la maggiore importanza che hanno oggi i settori disciplinari rispetto al «campo» filosofico generale, ha creato molte buone occasioni di convergenza e confronto, e ottime intersezioni. Ma in relazione alla questione del realismo e ad altre questioni di fondo l'attuale confronto tra A e C si esprime ancora (almeno in buona parte) nei termini del "grande massacro" PM, e della sua prosecuzione PPM.

5.2. Il paradigma Rorty-Sokal

Eccoci dunque al paradigma Rorty-Sokal (R-S), la cui parte rortyana nasce più o meno intorno alla metà degli anni ottanta, e la parte sokaliana nasce verso la metà degli anni novanta e si afferma negli anni successivi. Ciò che chiamo paradigma R-S è la combinazione di un «sistema» rortyano con uno sfondo culturale che possiamo definire sokaliano, semplicemente perché Sokal non è un filosofo, ma un fisico, e che però si è occupato (o è stato indotto a occuparsi) di questioni di filosofia. Ciò che proviene da Rorty è

la *semplificazione polarizzante*, ovvero, detto più semplicemente: l'interpretazione di una situazione complessa in termini di *guerra* tra due sole forze che si contrappongono.

Ciò che invece proviene da Sokal è

l'intervento in guerra *senza l'arma della filosofia*, ovvero senza la lancia di Atena, che si conficca nel terreno e diventa l'ulivo.

In effetti c'è una sola ragione per le guerre intellettuali: l'assenza di filosofia; e c'è un solo modo per venirne a capo: rimettere in gioco la filosofia.

Il tema culturale centrale del paradigma R-S è anzitutto la celebrazione, rivista, di una guerra che attraversa la storia degli intellettuali europei, almeno a partire dal celebre pamphlet di Charles P. Snow sulle *Two Cultures*.⁵ Il complicato intreccio storico di A e C con i suoi risvolti drammatici e storicamente epocali, dopo il "trattamento" di Rorty culmina infatti nelle stolte guerre tra *techies* (i "tecnici") e

fuzzies (i “vaghi”) di gran moda nelle università americane negli anni novanta (e, pare, ancora piuttosto alla moda nel 2007, almeno secondo la testimonianza di Paul Boghossian).⁶

Una delle ragioni di fondo dei disguidi relativi al realismo è infatti una questione *culturale* e non filosofica: la necessità di difendere le «scienze morbide», o le *humanities*, dalle scienze «dure» e dal loro oggettivo primato, specie in area angloamericana.⁷ Sokal ne era consapevole, nel discutere «versioni estreme o ambigualmente esposte» di postmodernismo e antiscientismo, senza escludere «di poter essere d'accordo con una versione più articolata ed enunciata con maggior precisione delle stesse idee». ⁸ Inversamente (specie in Italia) la polemica era ispirata dalla necessità di difendere «la scienza» dal pregiudizio idealistico, umanista. Quel che avrebbero dovuto fare i filosofi è spiegare che l'errore stava nel manico, ovvero nel presupporre che ci sia davvero una così straordinaria differenza tra le scienze. Ma la clausola 2 (l'inesistenza culturale della filosofia prima) impediva loro di farlo.

Ciò che più qui ci preoccupa però è che nell'affermarsi del linguaggio R-S andava perduta l'ipotesi suggerita da Tugendhat: l'idea che una certa combinazione di A e C potesse chiarire e sviluppare il linguaggio della metafisica tradizionale, e trattare adeguatamente proprio la questione del realismo, che la tradizione kantiana e fenomenologica aveva portato a nuovi sviluppi (cfr. capp. 11-12).

5.3. I limiti della filosofia analitica

La convergenza A + C, auspicata da Tugendhat, da Apel, e dai molti *bridge builders* degli anni settanta e ottanta, nel decennio successivo diventava un *fatto*, in virtù della globalizzazione, e della digitalizzazione delle conoscenze. Ma questo fatto si è realizzato per ora come un dissesto intellettuale, per una metà a causa dell'esplosione comunicativa che proprio mentre il PM veniva messo in discussione legittimava e incoraggiava lo stile PM, e (per quel che riguarda il realismo) il paradigma R-S; per l'altra metà a causa dell'oggettiva dominanza della filosofia analitica in ambito accademico.

Se il primo fattore è ovviamente problematico, perché come si è visto legittima e incoraggia i simulatori di risposte filosofiche, si può pensare che invece l'altro costituisca una buona opportunità, se non altro in vista di quella normalizzazione scientifica della filosofia (cfr. § 3.6), che è certamente uno dei primi correttivi possibili al grande massacro PM. Si può supporre che l'esigenza di controllo scientifico caratteristica della filosofia A possa garantire la qualità degli argomenti, in modo tale da immunizzare la pratica filosofica alle

vaghezze e agli *strawmen* rortyani-sokaliani, con stultificazione conseguente.

Ma il problema è che *l'insoddisfazione* di cui ho detto nel precedente paragrafo era/è perfettamente giustificata. *La filosofia analitica, da sola, non era (è) assolutamente in grado di capire e smontare la metodologia PM*. Anzi, rischia di incoraggiarne la diffusione.

L'analisi dei meccanismi culturali per cui si determina ciò potrebbe portarci molto lontano. Ma è sufficiente soffermarsi brevemente sulla fondamentale misinterpretazione diventata canone: *l'interpretazione del kantismo* (e dunque della filosofia trascendentale, e dunque di tutto quel che ne consegue) *come antirealismo metafisico*, che è il requisito basilare del paradigma R-S.⁹

5.3.1. *Paura del costruzionismo?*

Fear of Knowledge di Boghossian (uno degli esponenti più in vista del movimento postpostmodernista) esprime piuttosto bene i caratteri del paradigma R-S,¹⁰ qui identificabile nei due requisiti:

1. ampia ricostruzione contrappositiva e semplificante dei punti di vista (la semplificazione + polarizzazione di Rorty, e in generale dello stile PM e PPM);
2. assenza di chiarezza circa che cosa sia la filosofia (prima), e dove si collochi rispetto alla questione della realtà (dunque scarsa chiarezza metodologica circa la metafisica).

Il punto 2 si esprime soprattutto, negli autori A, come misinterpretazione del kantismo, e di ciò che ne consegue. E questo è anche il caso di Boghossian.

Lo scopo dichiarato del libro è «chiarire quale sia la posta in gioco tra il costruttivismo e i suoi critici, e fornire una mappa del territorio in cui sorgono tali questioni». In realtà la mappa è presto tracciata, in quanto consiste nel distinguere un costruzionismo radicale, senza diversificazioni interne, e una forma altrettanto monolitica di anticostruzionismo. Boghossian inizia presentando ciò che chiama la Teoria dell'Uguale Validità,¹¹ che consisterebbe nel dire: «non esiste un sapere superiore bensì solo saperi diversi»; quindi esplora che cosa si intenda per “sapere” in questo caso, e dà per scontato che il teorico UV (della Uguale Validità) intenda con ciò asserire che in definitiva non ci sono credenze vere, e perciò privilegiate in quanto vere. In effetti “sapere” significa avere credenze vere e giustificate. So che p, quando p è giustificata (ho ragioni per credere che p), e per giunta è vera: le

cose stanno proprio così.

È però legittimo supporre che la parola “sapere” nella tesi del teorico UV non occorra in questo modo. Presumibilmente l’UV non sta parlando del “sapere” nel senso dell’“io so che p”, a cui si riferisce Boghossian, ma sta parlando di conoscenze depositate in culture, sistemi, apparati, dottrine istituite. È chiaro che se so che p, ciò vuol dire che p è vera e io lo credo, e di conseguenza non posso credere anche che non p (a meno che non si tratti di un enunciato paradossale). Ma quando ho la configurazione complessa <p, q, r, s> che si confronta con <non p, q, s, t> (ossia quando ho teorie strutturate) la questione potrebbe essere un po’ più complicata.

Di passaggio (ma non è affatto una circostanza trascurabile) possiamo notare che in tedesco, in italiano, in tutte le lingue europee, “sapere” è diverso da “conoscere”, mentre in inglese non è così. Di qui un’infinità di fraintendimenti, tra A e C.¹² Una più chiara diversificazione tra il *knowing* di *conoscere* e quello di *sapere*, dunque tra *connaître* e *savoir*, tra *cognoscer* e *saber* (lasciamo da parte il complicato rapporto di *kennen*, *erkennen*, *wissen*) avrebbe forse reso più raffinata la critica di Boghossian al costruzionismo.¹³ Se ci spostiamo dalle dottrine consolidate in teorie o culture ed esaminiamo le conoscenze di un agente epistemico,¹⁴ la tesi secondo cui non ci sono credenze vere, e privilegiate in quanto vere, è insostenibile: perché dovrebbe essere vera e non può esserlo, dunque anche chi avesse mai sostenuto qualcosa del genere non sapeva quel che diceva.

Ma da dove viene la teoria UV? Secondo Boghossian tutto incomincia con l’idea che la realtà, i fatti, sono «costruzioni sociali». Ecco allora il problema di fondo: «una nozione di costruzione sociale oggi onnipresente»; «tutta la conoscenza – si dice – è socialmente dipendente».¹⁵ Chi lo dice non è del tutto chiaro; un punto però è assodato: il responsabile primario del disastro è Kant.

«Immanuel Kant notoriamente negò che il mondo nella misura in cui lo conosciamo possa essere indipendente dai concetti per mezzo dei quali lo afferriamo».¹⁶ Notoriamente? Per Kant assegnare all’oggetto “mondo” – che per Kant significa «la totalità dei fenomeni» – una qualsiasi proprietà è un errore, infallibilmente destinato a restare intrappolato nelle celebri antinomie della ragion pura. Ma vediamo bene che il Kant in questione è costruito *ad usum* R-S: «secondo Kant il mondo che esperiamo è costruito dalle nostre menti in modo tale da obbedire a certe leggi fondamentali, tra cui quelle della geometria e dell’aritmetica. Ma Kant non pensava che fossimo liberi di fare altrimenti. Al contrario pensava che ogni mente dotata di coscienza fosse obbligata a costruire un mondo che obbedisse a quelle leggi».¹⁷

Chi ha messo in testa a Boghossian l’idea che secondo Kant «il mondo che esperiamo è costruito dalle nostre menti»? Molto

probabilmente Putnam, il quale come vedremo ha fornito una speciale versione del paradigma R-S proprio in relazione a Kant e al realismo. E Putnam è secondo me uno dei filosofi che in metafisica rispondono quando dovrebbero domandare (§ 2.3), ma c'è da dire che lo fa con un certo garbo. La versione in estrema sintesi è la seguente: «la realtà è costruita, ma Kant pensava che dovesse essere costruita in un solo e unico modo, mentre noi riteniamo (io, Putnam, ritengo) che si possa costruire in modi diversi». Un altro punto oscuro è in effetti la nozione di «costituzione» trascendentale, che in Kant e nella tradizione conseguente si distingue dalla «costruzione» (essendo l'una *Verfassung* e l'altra *Aufbau*).¹⁸

Il discorso però procede, specificando «l'immagine classica della conoscenza», alla quale si contrapporrebbe il «costruzionismo radicale» (CR).¹⁹ Chi sono i CR contemporanei, eredi di Kant? Anche questo non mi sembra del tutto chiaro, ma un punto è certo. Tolte le citazioni tratte da Sokal e Bricmont (e non relative a filosofi), ed eccetto Rorty, i CR menzionati (Donald Davidson e Nelson Goodman) sono *neopositivisti*, o eredi del neopositivismo. Dunque sono «costruzionisti» che *hanno già rinunciato alla metafisica*. Per cui, si noti: *ciò di cui parlano non sono "fatti" in senso stretto*.

Per i neopositivisti «vero» non è vero in relazione ai fatti,²⁰ ma se mai in relazione a una visione-costruzione del mondo, e ciò funziona benissimo in logica. La verità in logica è verità-in-un-dominio, o anche (se si vuole) in un mondo possibile, e il dominio-linguaggio (o mondo) è costruito. Se la filosofia si colloca al livello della logica, o al livello dell'analisi dei metodi della scienza, non ha a che fare con fatti-fatti, ma con fatti-interpretazioni/costruzioni.²¹ Dire che i fatti-costruzioni sono costruiti, e che di essi si occupa la filosofia, è ben diverso dal dire che i fatti-fatti sono costruzioni, o che non esistono come tali. È questa un'interpretazione della collocazione della filosofia da cui si può dissentire. Ma Boghossian non discute questo, bensì la tesi assolutamente insensata secondo cui i fatti-fatti non sarebbero fatti.

E qui vediamo bene, ancora una volta, che il vero problema non è la riduzione delle ragioni in largo senso «antirealistiche» a teorie confuse o insensate; ma il fatto che, costruito contrastivamente rispetto a un personaggio inesistente, *il Realista, o meglio l'Oggettivista, diventa un inutile e vacuo personaggio, portatore di una sconcertante ovvietà: «tutto ciò a cui si impegna un oggettivista», scrive Boghossian, «è che non ogni possibile descrizione di una data porzione spazio-temporale è vera»*.²² Forse lo sapevamo, e senza dubbio è un esile risultato, per scriverci un libro.

Boghossian si accorge che forse il suo costruzionista radicale è un po' troppo stupido per essere vero, e nel seguito tenta di concedergli qualche ragione in più. Sennonché, la ragione fondamentale che gli

assegna è quella sbagliata. «Le obiezioni tradizionali al relativismo epistemico», scrive (e si suppone intenda il rilievo dell'autocontraddizione di chiunque neghi la verità, la realtà e l'oggettività), «non funzionano granché», e questa è la motivazione primaria del relativista-costruzionista-antirealista. Infatti, tali obiezioni sarebbero affette da «circolarità normativa», più precisamente: «l'appello alla ragione deve essere basato sulla ragione».23

Boghossian dimentica che Aristotele stesso confuta l'accusa di circolarità (*Met.* 1006 a 27). Soprattutto non ricorda che gli argomenti «tradizionali» in favore della ragione sono di natura *elenctica*, ossia confutatoria: non si comincia con l'*appello* alla ragione, ma con la *negazione* della ragione. L'argomento consiste semplicemente nel mostrare che chi nega la ragione lo deve fare utilizzando la ragione: non molto di più.

5.3.2. La diagnosi

Il libro di Boghossian esemplifica bene i disguidi creati dal paradigma R-S:

- misinterpretazione del kantismo come costruzionismo antirealista;
- mancata comprensione della differenza tra conoscere e sapere, e tra sapere come dottrina e sapere come acquisizione di conoscenza vera da parte di un agente epistemico;
- rapida applicazione di un metodo ermeneutico di tipo semplificatorio, generalizzante, contrappositivo;
- mancata consapevolezza circa i compiti effettivi della filosofia rispetto a questo tipo di antagonismi culturali (la lancia di Atena).

La cura di simili malanni potrebbe essere complicata. Ma in fondo, alla base di tutte le difficoltà è un preliminare problema: la mancanza di un vocabolario metafisico.24 E la prima lacuna, che riguarda da vicino la «questione del realismo», è il fraintendimento riguardante il significato e l'uso dell'*elenchos* socratico-aristotelico, che non per nulla è il requisito istitutivo della metafisica.25

Di passaggio Boghossian aveva riconosciuto, con Ian Hacking: «la tesi del costruzionismo sociale è interessante nella misura in cui pretende di svelare una costruzione sociale là ove non ce la si aspettava, là dove qualcosa di costitutivamente sociale era stato mascherato da naturale».26 Tenere conto di ciò gli avrebbe permesso di

sottolineare la funzione *scettica* del costruzionismo. Però questo lo avrebbe obbligato a smontare tutta la *sua* costruzione.

Non si tratta qui di difendere il costruzionista, più o meno radicale. Piuttosto di vedere con chiarezza il problema. Il costruzionismo filosofico (o perlomeno la sua versione sensata) non discute alcuna «immagine classica della conoscenza», se mai è un *contributo* alla messa a punto di tale immagine. Così si presenta in Kant, il quale ha esattamente lo stesso scopo di Boghossian e di tutti gli epistemologi moderni e tardomoderni: tenere insieme realismo ed empirismo.²⁷

Il contributo del costruzionismo ha una speciale funzione critica, non rispetto al “sapere” come *to know* di un agente epistemico, ma rispetto al sapere come *Wissenschaft*. È precisamente tale funzione che ci permette di dire, per esempio:

attenzione: la *fattispecie* della *self-defeating personality disorder* (SDPD),²⁸ che vorrebbe spiegare il fatto che alcune donne vengono picchiate dai loro compagni sostenendo che in definitiva sono loro a volerlo, *non esiste*, anche se esistono i fatti che tale fattispecie era supposta catturare.

Ciò che si discute dunque non è il fatto, e neppure l'interpretazione del fatto, ma le ragioni che abbiamo per difendere questa interpretazione scientifica (*wissenschaftlich*) del fatto. E nel caso specifico discutere le ragioni è possibile solo se si riconosce che la *fattispecie* che si ritiene renda vera la SDPD, benché riferibile a una collezione di fatti ciascuno dei quali è effettivamente occorso da qualche parte, è una costruzione sociale, in cui sono intervenuti un buon numero di interessi e pregiudizi.

5.4. Elementi di filosofia trascendentale per principianti analitici

Il paradigma R-S, con la combinazione di *finta polarizzazione* + *assenza di filosofia* ha funzionato dunque come una sorta di «menzogna organizzata» che ha moltiplicato i fraintendimenti, rendendo irrisolvibile un problema che con la globalizzazione e il nuovo «universalismo informatico» poteva avviarsi a una soluzione.

Oggi, come ho accennato, il rimedio sta emergendo, anche se fatica a farsi strada all'interno di un dibattito che è ancora afflitto da giochi guastati e teorie stultificate. Ma forse, se l'analisi fin qui condotta è corretta, il nucleo centrale, almeno per quel che riguarda il realismo, è solo costituito dal grande fraintendimento che ha pervaso la filosofia contemporanea, rendendo la comunicazione tra la tradizione filosofica di lingua tedesca e quella di lingua inglese quasi impossibile.

È il grande fraintendimento riguardante il kantismo (e l'idealismo tedesco, e tutto quel che ne consegue), interpretato come antirealismo metafisico, ovvero scomparsa dei fatti, annientati dai concetti o dalle interpretazioni. Si tratterà allora di entrare minimamente nella questione, offrendo qualche elemento di spiegazione.

Un canone interrotto Se diamo uno sguardo ai principali dibattiti sul realismo elencati nel § 2.1, ci accorgiamo che i dibattiti A sono più vicini alla questione metafisica (nel senso della filosofia prima), mentre i dibattiti C sono quasi interamente focalizzati su questioni metodologiche. Ciò non si deve al fatto che i filosofi A sono più interessati dei C alla metafisica (in entrambe le tradizioni la metafisica per lungo tempo non è stata affatto fortunata). Si deve piuttosto al fatto che la filosofia C si muove in una prospettiva definita da posizioni idealistico-trascendentali: che significa, banalmente: *Kant e Hegel fanno parte del canone*. Invece la filosofia A non ignora certo Kant e Hegel, ma li esclude di principio dal canone. E in tal modo per così dire salta l'Ottocento (almeno la prima metà) e collega senz'altro Hume al primo Novecento, alla logica di Frege e Russell e al pragmatismo (o se mai alle filosofie centroeuropee del secondo Ottocento).

La mancanza di Kant e Hegel nel canone analitico ha notevoli ripercussioni per la problematica del realismo. Tale mancanza infatti impedisce di vedere la questione della metafisica in termini trascendentali, cioè di vedere bene che tra le domande filosofiche concernenti la realtà (che come vedremo sono basilariamente tre) ce n'è una che riguarda le condizioni in base alle quali possiamo dire che un oggetto è reale-esiste, e l'enunciato che lo descrive è vero.²⁹ L'analisi filosofica che si occupa di questo è appunto la cosiddetta «filosofia trascendentale», che non esplora la realtà, ma esplora le strutture concettuali che ci servono per dare conto della realtà, e dire “questo è reale”, “questo è vero”, “questo è un fatto”, e ci dice a quali condizioni possiamo usarli sensatamente e giustificatamente.

Di qui il tipico errore del paradigma rortyano: scambiare le asserzioni trascendentali (si possono chiamare anche *normative*, come fa Rawls, ma non sono sicura che sia una buona mossa) per asserzioni metafisiche, e di conseguenza interpretare l'antirealismo metodologico come fosse antirealismo metafisico. È lo stesso errore di Nietzsche, e di tutti coloro che interpretano la filosofia classica tedesca e quel che ne consegue come fenomenismo, o teoria berkeleyana della «dipendenza della realtà dalla mente».

La conseguenza La prospettiva trascendentale nella versione di Kant presentava certamente molte questioni aperte, come è risultato subito

chiaro all'indomani della pubblicazione della *Critica della ragion pura*. Ma sicuramente offriva un'ottima soluzione al problema dello scetticismo sul mondo esterno, antico problema filosofico, che invece resta il chiodo fisso della filosofia analitica. Lo sbocco naturale dell'empirismo pretrascendentale infatti (si vedrà la questione più avanti: cfr. § 6.5) è precisamente il fenomenismo scettico, in versione berkeleyana, o humeana: la prima con esito *coerentista* (l'esse è *percipi*, dunque si tratta solo e sempre di confrontare percezioni-cognizioni), la seconda con conclusione *pragmatista* (descriviamo la realtà in un certo modo, ossia in termini di cause, soggetti, sostanze, proprietà ecc., perché ci conviene farlo).

Di qui la divergenza tra la filosofia A, legata alla metafisica pretrascendentale dell'empirismo inglese, e la filosofia C, legata al kantismo, e dunque a ciò che Dilthey chiamò con formula illuminante «empirismo tedesco».

È un dato che tutti i filosofi continentali che hanno frequentato la filosofia analitica conoscono piuttosto bene. E le conseguenze di questa dissociazione preliminare sono oggi chiaramente avvertibili nel dibattito attuale sul realismo, in cui filosofi ignari di questa differenza, e tanto C quanto A, si trovano uniti a difendere lo stesso paradigma in base al quale Kant sarebbe il campione dell'antirealismo metafisico.

La correzione In base a questa ipotesi l'inspiegabile diffondersi del sortismo, e della sua prosecuzione in termini sokaliani, sarebbe dovuto al fraintendimento del significato e della natura della «svolta trascendentale» impressa da Kant alla filosofia. Questa «svolta» serviva precisamente a chiarire piuttosto bene il ruolo della filosofia rispetto alla metafisica, e perciò rispetto alla scienza: dunque correggeva l'errore di tipo 2 (senza filosofia). Ma toglieva anche la filosofia dal gioco delle finte polarizzazioni: dunque era in grado di correggere anche l'errore di tipo 1.

La svolta di cui sopra non era forse una gran novità, ma forniva una messa a punto essenziale, specie per capire la differenza tra la filosofia e altre scienze o prospettive.³⁰ In estrema sintesi, aveva la funzione di chiarire che in metafisica, come nella scienza, come in qualsiasi attività intellettuale umana, noi lavoriamo su ciò che ci risulta, di conseguenza occorre una prima e banale cautela scettica, perché quel che ci risulta può essere diverso da ciò che è. Questo non significa che ciò che è non ci sia, né che sia *sempre* diverso da ciò che ci risulta. Significa invece che dobbiamo, come filosofi, *dare conto delle ragioni per cui abbiamo diritto di dire "questo è vero", "questo non è vero"*. In altri termini, se volete, come mette le cose David Lewis: il mondo è il risultato di una combinatoria estremamente complessa e multiforme di particelle, e il

fatto davvero sorprendente è che nonostante ciò lo conosciamo, e riusciamo a dire su di esso cose vere o false: come si spiega questo fatto? L'analisi filosofica, dice Lewis, deve dare conto della semplicità del mondo.³¹ Allo stesso modo, la filosofia trascendentale per Kant dà conto della nostra capacità di avere esperienza e conoscenza, nonostante tutte le difficoltà individuate da Hume.

Ora la risposta di Kant è: riusciamo a conoscere la realtà perché abbiamo strutture mentali e concettuali, gli a priori, che ci servono per dare ordine alla ricettività empirica. Dunque l'analitica trascendentale, *che non è metafisica ma è preparatoria alla metafisica*, deve esaminare queste strutture, e spiegare come sono e come funzionano.

Di qui in avanti, la vicenda non si ferma, naturalmente. E la tradizione successiva (incluso l'idealismo tedesco, la fenomenologia trascendentale, Heidegger, l'ermeneutica, e le molte "scuole" che tra Otto e Novecento si sono legate a Kant, e sono partite da questo modo di impostare la questione della conoscenza della realtà) ha lavorato molto, sviluppando criticamente o meno l'impostazione iniziale.

Dallo scetticismo alle regole della ragione L'insieme è dunque piuttosto semplice: avete la realtà, ma avete anche il vostro accesso alla realtà, e qui, in questo accesso, si possono verificare un bel po' di errori, confusioni, trappole e inganni. Per fortuna però abbiamo strutture (linguistiche, logiche, razionali, mentali, concettuali...) abbastanza chiaramente identificabili, il cui funzionamento ci aiuta a capire dove sbagliamo, e dove possiamo sbagliare. È in questo senso che, come nota Hegel, *lo scetticismo in Kant (e in tutti i grandi filosofi) diventa regola della ragione*.

Ecco dunque la radice del problema: l'analisi trascendentale non è *metodologicamente* metafisica nel senso di descrittivo-realistica; ma non è neppure *tematicamente* metafisica (errore di Strawson) perché *non riguarda la realtà, i fatti, ma il modo in cui li conosciamo*.

Di qui la conseguenza che ne traggono i neokantiani: *in filosofia* – ma evidentemente non nella scienza, nella vita, nella politica – *non si tratta della realtà*, delle cose come stanno, perché questo è oggetto piuttosto della scienza. Ma Kant non traeva questa conclusione: si limitava a dire che l'analisi critica della ragione era la *condizione* perché una buona metafisica potesse svilupparsi, senza rischio di diventare una di quelle «architetture di mondi ideali campati in aria» che lui stesso aveva messo in ridicolo nei *Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica*.

Questa rinuncia a esaminare l'essere è il grande motivo di discussione sul neokantismo che pervade tutta la filosofia continentale contemporanea. E in particolare è Heidegger che esamina i rischi e i

problemi connessi a ciò che chiama l'«oblio dell'essere». Mentre lui stesso, insieme ai teorici della «Scuola di Colonia», tenta di recuperare il Kant «innamorato della metafisica», che nelle analisi metodologiche e gnoseologiche dei neokantiani sembrava essersi dileguato.³²

Ma allora, se teniamo conto di tutto ciò, si conferma che la «questione del realismo», tanto per la filosofia A quanto per la C, è o dovrebbe essere «questione della metafisica»: di come è fatta la realtà, e di se e quanto possiamo/dobbiamo darne conto anche con la filosofia, e non solo con la scienza.

Su questo gli A e i C potevano accordarsi, come proponeva Tugendhat: e gli A – come vedremo – potevano offrire grandi risorse allo sviluppo delle idee dei C. Ma, come ho detto, quella che era la soluzione, travolta dal PM, e dal paradigma R-S, ha finito per diventare il problema.

Parte seconda
Realismo

6. Una questione non controversa

«Quando si sentono i filosofi parlare di realtà, scriveva Kierkegaard, è come quando nella vetrina di un rigattiere si vede una vecchia insegna con su scritto “qui si lava”: sarebbe inutile portarci i propri panni a lavare».¹ In effetti, le dispute su realismo e antirealismo in filosofia assomigliano a volte alle inutili controversie tra chi insiste a portare i panni a lavare dal rigattiere, e chi dopo averceli portati si lamenta di non averli indietro puliti.

Consideriamo la questione più semplice. Il nichilista, negatore dei fatti (niente esiste) dovrebbe spiegare perché preferisce andare a Megara piuttosto che gettarsi in un pozzo, e – dice Aristotele – poiché va a Megara, è chiaro che crede che il fatto-Megara esista, ed esista il fatto-pozzo, e ha un'esatta visione del fatto che è preferibile dirigersi verso l'una piuttosto che gettarsi nell'altro. Dunque non crede in ciò in cui dice di credere. Consideriamo poi la questione un po' più raffinata, il costruzionismo. Posto che i fatti esistono, ci si chiede: “i fatti di cui parliamo sono costruiti?”. Anche questa domanda però sembra avere un'unica risposta: dipende. Ci sono fatti che ci urtano con evidenza inequivocabile, e fatti incerti e sfumati, controversi e complicati. Per esempio, un assassinio è certo un fatto terrificante e inemendabile, però le 400 e più tracce (fatti a loro volta) che dovrebbero dimostrare la colpevolezza dell'indiziato potrebbero non valere nulla, perché il fatto-fatto è diventato inaccessibile, e i fatti-tracce ne parlano in modo incerto. E infine, la terza questione, la verità: possiamo davvero dire “vera” una credenza, intendendo che essa esprime le cose come sono realmente, o non dovremmo dire piuttosto che esprime ciò che ci risulta delle cose? Anche qui, la risposta è semplicissima: mi risulta che mi hai dato un pugno, e mi risulta che la somma degli angoli interni di un triangolo è 180°, e mi risulta pure che forse domani pioverà, o che il Dio della Bibbia esiste. Le prime due credenze però hanno qualcosa in più, inutile negarlo: nei primi due casi, posso parlare di “mi risulta +vero”, negli altri due, è meglio che mi attenga al solo “mi risulta”.

Così il senso comune distrugge in breve e senza grande impegno speculativo gli sforzi dei filosofi di ripensare i concetti fondamentali. Così il senso comune ricaccia in fretta l'insegna “realtà” nel negozio del rigattiere, e porta giustamente i propri panni in lavanderia.

Tutto questo però vale anzitutto come *un'indicazione di metodo*, e ci dice: un buon lavoro filosofico, specie in metafisica, non può dimenticare il senso comune a cui fa appello Kierkegaard. Anche e soprattutto perché proprio in metafisica – la disciplina filosofica apparentemente più lontana dalle usuali occorrenze della vita – il senso

comune sembra muoversi in perfetto accordo con le conclusioni filosofiche. In altri casi, invece, sembra andare in direzione diversa.

E va precisato che per senso comune non intendiamo qui la *communis opinio*, la *doxa*, contro la quale è sorta precisamente l'*aletheia* filosofica, ma piuttosto le credenze condivise che ci orientano nell'uso del linguaggio.²

Basta il senso comune? Credo di no. Un buon lavoro filosofico, specie in metafisica, non può dimenticare la scienza. Non soltanto perché con *scienza* intendiamo normalmente l'impresa umana di ricerca dell'oggettività (e in questo senso, suggerirei, la filosofia fa parte della scienza), ma anche perché la scienza – con tutti i suoi problemi e i suoi limiti – ci dà una buona parte dei contenuti del vero e del reale, che ci servono per ragionare e pensare.

Diceva Kant nei *Sogni di un visionario*: non puoi dire che esistono gli spiriti, perché il nostro linguaggio fisico (e si tratta di fisica dell'epoca di Kant) esclude la possibilità che due corpi possano essere situati nella stessa collocazione spazio-temporale. La scienza dunque contribuisce alla descrizione del «mondo in comune» che secondo Kant è oggetto della metafisica. E – se è buona scienza – aiuta a descrivere tale mondo, lasciando però aperta la *rivedibilità*, su cui appunto, di volta in volta, l'uso critico dei concetti R (realtà) e V (verità) dovrebbe intervenire.

Abbiamo dunque un primo orientamento metodologico: il metafisico, cioè colui che si occupa di esaminare filosoficamente la realtà, ha come punti di riferimento normativi, o se volete «fondamenti», il senso comune e la scienza. Può anzi deve a volte entrare criticamente in dialogo con loro (specie se e quando, come vedremo, emergono conflitti); ma ne deve tenere conto. Entrambi infatti sono le principali «fonti» di cui ci serviamo per stabilire che cosa è reale e che cosa non lo è.

Esiste anche una terza fonte, che è considerata la prima e più importante dal punto di vista empirista: l'*evidenza soggettiva*. Io vedo un pozzo, qui e ora, e questo pozzo esiste, tanto è vero che evito accuratamente di caderci dentro. Tu mi dai un pugno, qui e ora, e questo pugno sicuramente c'è, visto che ne registro le conseguenze. Sembra in effetti che il primo a incontrare la realtà, e quello che sempre la reincontra, la subisce e la patisce, sia proprio io. Anzi, in fondo anche la scienza e il senso comune sono frutti tardivi dell'io: è l'io-scientziato che qui e ora rileva i risultati dell'esperimento, a creare la scienza; ed è l'io-primo uomo o donna il creatore del senso comune, del linguaggio, delle credenze di base condivise, e di tutto quel che ne consegue.

Naturalmente l'io di cui ora parliamo non sono più io, ma è di nuovo l'insegna "io" collocata nel negozio del rigattiere: la funzione concettuale («trascendentale») che presiede all'esperienza. La terza

fonte della metafisica è di volta in volta hilaryputnam, diegomarconi, achillevarzi, paulboghossian ecc.; ma tutti costoro e ciascuno di noi siamo, in quanto fonti epistemiche, degli “io”, ovvero delle «unità sintetiche dell’appercezione», come dice Kant.

Preferisco però usare un’altra espressione, che prendo da David Lewis: *il de se nunc*, che si tradurrebbe con “il su se stessi qui e ora”, espressione antipatica, in latino suona meglio. In pratica, vuol dire che la terza fonte che mi parla della realtà non sono tanto io, ma piuttosto di volta in volta *un certo contenuto che riguarda il mio incontro con la realtà* (per questo il contenuto in questione è *de se*, e non *de re*).

Il quadro è allora completo. Scienza, esperienza condivisa, *de se nunc* (osservazione empirica), sono le tre fonti di cui ci serviamo per stabilire che cosa è R e che cosa non lo è. Come vedremo, molte discussioni (non tutte) riguardano precisamente casi di conflitto tra le tre, oppure disaccordi tra teorie che stabiliscono un primato di una o dell’altra fonte, oppure i limiti di ciascuna di loro.³

6.1. A quale domanda risponde chi si professa realista?

Se mi dichiaro comunista, dichiaro che ho risposto alla domanda: “come creare una società giusta?” e la mia risposta è più o meno: “abolendo la proprietà privata dei mezzi di produzione”. Se mi dichiaro fisicalista, la domanda è: “quali sono i costituenti ultimi della realtà?” e la mia risposta è: “le entità di cui parla la fisica”. E così via. Nel caso di “realismo” la questione è un po’ più complicata. La cosa è prevedibile, vista la natura piuttosto vasta del campo a cui ci riferiamo, ossia, se parliamo di «realismo globale»: tutto ciò che c’è, o esiste (o meglio *esiste realmente*: cfr. [cap. 10](#)).

Però la prima difficoltà nell’intendersi è quella a cui si è accennato ripetutamente: si può essere realisti *metodologici*, oppure realisti *metafisici*.

Nel primo caso, la domanda è: “come si fa filosofia, scienza, anche politica o arte?” e la risposta è: “stando ai fatti, alle cose come stanno”, o anche: “accuratamente distinguendo fatti e valori e dunque producendo teorie avalutative, puramente descrittive”. Tutto ciò naturalmente vale anche per il realismo artistico o letterario ecc..

Nel secondo caso parliamo di realismo come posizione metafisica, che inizia dando per scontato che una realtà esiste, e su di essa possiamo dire cose vere, quindi precisa (eventualmente) la questione, rispondendo alle domande: “come è fatta la realtà?”, e “quali tipi di cose esistono o non esistono (sono reali o non reali)?”. Nel § 6.3 si vedrà che riguardo alla realtà possiamo porci anche altre domande filosofiche, ma intanto conviene soffermarsi meglio sulla distinzione tra

realismo metodologico e metafisico, che come si è suggerito può essere fonte di confusione.

Possiamo notare subito che il realismo metodologico o normativo (anche detto *descrittivismo*) presenta un bel po' di problemi. E il primo e il più ovvio è che le cose di cui si discute, in filosofia, nella scienza, in politica (perlopiù, se non quasi sempre) sono oggetto di descrizioni orientate, se non decisamente arbitrarie. Chi dice "stiamo ai fatti" e ne fa un principio universale di metodo, potrebbe sposare per esempio una teoria scientifica non soltanto falsa ma deleteria, come la teoria secondo la quale esiste una razza privilegiata di esseri umani, e su questa base stare ai "fatti" così evidenziati e circoscritti. Non soltanto: potrebbe servirsi di teorie empiriche perlomeno discutibili per far valere le più fenomenali ingiustizie; per esempio: la «sindrome di personalità autodistruttiva», di cui si è parlato nel § 5.4, in base alla quale si evince che le donne oggetto di violenze e soprusi sono delle povere malate, e le botte che ricevono sono da loro stesse volute.

Quali risorse possiamo avere in questi casi, tenendo conto della richiesta del realista descrittivista di stare ai fatti, visto che questi fatti lacunosi e mal selezionati sono comunque fatti? Inoltre: perché mai bisognerebbe smentire a priori il valore di una creazione artistica niente affatto normativamente mirata alle cose come stanno, ma piuttosto a come potrebbero o dovrebbero essere, oppure a come non potrebbero in nessun caso essere?

Io non sono del tutto d'accordo con la critica del realismo metodologico (cfr. [cap. 10](#)). Ma credo sia essenziale anche su questo punto chiarirsi le idee.

La richiesta "stiamo ai fatti!" come richiesta *dialettica* ha qualche senso: il cattivo argomentatore mescola le carte, sovrapponendo le sue interpretazioni ai fatti. Io dico: "mi hai dato un pugno!" e tu mi riempi di chiacchiere dicendo che in realtà non è esattamente così, che la nozione di "pugno" è una nozione vaga, che mi è sembrato di ricevere un pugno ma non trattavasi di un pugno reale ecc. Certo un'eventuale convinzione antirealistica può insinuare in chi ascolta la nostra controversia, e anche in me stessa, il dubbio che in definitiva tu abbia ragione, che quel pugno non ci sia stato. Dunque "stiamo ai fatti" è una buona regola discussiva, come chiunque, anche l'antirealista metodologico, riconosce.

Ma attenzione: la vaghezza del concetto di "pugno" in definitiva è anch'essa un fatto, e la distinzione tra apparenza e realtà è una distinzione fondata nei fatti che ci capita di osservare. È a questo punto che interviene lo scetticismo filosofico, il quale fornisce regole per amministrare i modi diversi di riferirsi ai fatti, e i diversi fatti di cui diamo notizia. È sempre la solita questione di Dionisodoro ed Eutidemo, e dell'intervento di Socrate, che aiuta Teeteto a capirci

qualcosa.

Si vedrà meglio tutto ciò più avanti. Ma intanto ci rendiamo conto che in questa prospettiva la disputa metodologica sfuma via, e si dissolve molto presto.

Infatti, non ha senso chiedere “stiamo ai fatti”, visto che i fatti stanno dappertutto nei nostri discorsi. Si vedrà meglio più avanti (§§ 10.2 e 12.5) che ogni volta che parliamo, in qualche modo e più o meno direttamente, evochiamo fatti, anche se non sempre e *solo* fatti. Questo è anzi il problema: che proprio fidando nel fatto che i fatti sono ovunque, c'è un sacco di gente che dice che sono esistiti fatti mai esistiti, e c'è un sacco di gente che vuol farci credere che non siano mai esistiti fatti che invece sono esistiti. Ma allora “stiamo ai fatti” diventa: cerchiamo di capire che cosa è vero e che cosa è falso, e cerchiamo di non scambiare la nostra ignoranza per conoscenza; e se volete, come consiglia Michael Lynch: cerchiamo di aver fiducia nella nostra capacità di catturare i fatti con i discorsi.⁴

Il consiglio è ragionevole: visto che comunque e in ogni caso, volenti o nolenti, parliamo di fatti, è meglio coltivare bene la conoscenza che abbiamo dei fatti e del loro modo di presentarsi, di tradirci e informarci. Fine della discussione.

6.2. Molti realismi, nessun antirealismo

Vale la pena, a scanso di equivoci, fissare le idee sull'*errore ingenuo*, ossia il trascurare il punto evidenziato da Rovatti: «realismo? se significa giurare che il mondo là fuori esiste con quel che ne consegue, mi unisco subito al giuramento: non vedo però in giro nessuno contrario, o anche solo astenuto».⁵

La mancanza di contrari e di astenuti è un problema imbarazzante, per chi si dichiara “realista” (metafisico). Ci si chiede infatti: che cosa sta dicendo costui? A chi si contrappone o da chi si differenzia il realista, se tutti siamo in definitiva realisti?

1. Si è già detto ripetutamente che la domanda sul realismo non è “esistono fatti?”, oppure: “esiste un modo in cui le cose stanno?” o domande di questo tipo. Semplicemente perché queste domande hanno una semplice e unica risposta: sì. Da questo punto di vista esistono (forse) molti realismi (io credo ne esista uno solo), ma non esiste alcun antirealismo.

Ma perché “non è possibile” essere antirealisti? Bisognerebbe rileggere il IV libro della *Metafisica*, ma ricorderò qui solo alcuni degli argomenti di base. Anzitutto non è possibile per ragioni banalmente semantiche. In un significato preliminare e ovvio, il predicato “x è

reale" (Rx) significa "x esiste", dunque se l'antirealista sostiene che la realtà non esiste (non esiste nessuna x che abbia il predicato R), è come se dicesse: "ciò che esiste non esiste". E certo lo può dire, ma non lo può sostenere. Se poi intende la tesi nel senso che "niente esiste" allora deve dirmi se almeno esistono le sue parole, e su quali evidenze presumibilmente esistenti ha basato la sua persuasione.

Inoltre, non si può essere antirealisti per ragioni semplicemente epistemiche. Nella versione epistemica (relativa al sapere e al credere) l'esempio di Aristotele a cui ho accennato ripetutamente funziona così: se davvero *credi* che non ci sia realtà, come mai non ti butti nel pozzo, invece di andare a Megara? è ovvio che ti dirigi verso Megara perché sai benissimo che il pozzo c'è, ed è meglio non buttarcisi dentro. Dunque non *credi* davvero che non ci sia niente di reale.⁶

In questi argomenti basilari agiscono semplicemente l'esperienza condivisa e i significati condivisi delle parole (credere, esistere, pozzo ecc.), e si può discutere l'una o gli altri. Ma in ogni caso, ne consegue che chi tratta la questione del realismo globale, ossia la domanda sulla realtà in generale, come questione dell'esistenza o dell'inesistenza della realtà, o prende posizione dall'una o dall'altra parte della disputa, si comporta come chi discuta sulla verità della risposta "oggi è il 15 dicembre" alla domanda "che ore sono?".

2. Il fatto che la questione del realismo non sia questione dell'esistenza di qualche realtà è un fatto sostanzialmente noto all'interno dei dibattiti analitici sull'argomento.⁷ Ma non sempre sono note e pienamente esplicitate le ragioni per cui è così.

Per esempio, come vedremo, alcuni filosofi (realisti e non) ritengono che si possa effettivamente ammettere qualche forma di antirealismo, inteso come negazione della tesi d'indipendenza, ovvero della tesi "esistono fatti indipendenti dai miei/nostri strumenti conoscitivi, o dalle menti, o dai linguaggi, o dai concetti, o dalle forme culturali". Come dire: i fatti sarebbero prodotti da linguaggi, culture ecc., dunque non sarebbero propriamente "fatti".⁸ Tuttavia gli argomenti epistemiche e semantici appena suggeriti (insieme ad altri argomenti) funzionano anche in questo caso. L'argomento semantico dice: per "fatto reale" intendo fatto che sussiste indipendentemente (da me, da quel che ne dico ecc.) dunque non posso dire che i fatti reali non sussistano indipendentemente. E se sostengo che non ci sono fatti reali-indipendenti, naturalmente ricado nel pozzo, e non vado più a Megara.

Quanto alla variante epistemica, un teorico del *dream skepticism* (giudicato l'animale più pericoloso nella gabbia delle bestie antirealiste) potrebbe dire: poni che tutti i fatti siano sognati, e sia sognata anche la loro indipendenza... Ebbene per costui ci sono diverse

risposte, come si vedrà, ma la più semplice è la seguente: se questo è per te un fatto, sia esso sognato o no, allora una realtà indipendente dalle tue parole, nel tuo gran sogno che tutti ci unisce, comunque sussiste. Ne segue che anche per te qualche fatto c'è, e sussiste indipendentemente da quel che tu o chiunque altro ne dica.

6.3. *Le tre domande*

Ma allora che senso ha dirsi realisti se tutti sono realisti e non possono non esserlo? Riconsiderando la «questione» con calma, ci accorgiamo che le domande filosofiche relative alla realtà (tolta “la realtà esiste?”) possono essere tre:

VII. che cosa *intendiamo* quando usiamo la parola “realtà”, ossia attribuiamo i predicati (le proprietà) “è reale”, “esiste”, a qualche oggetto?⁹

VIII. che cosa è reale, esistente, e come è fatto?

IX. a quali *condizioni* possiamo stabilire che un oggetto è reale, esiste?

Queste tre domande circoscrivono la «questione del realismo» nelle possibili forme in cui può presentarsi. Tutte e tre le domande riguardano la metafisica intesa genericamente come riflessione filosofica sulla realtà. Ma solo le domande del tipo II sono domande *metafisiche* in senso stretto. E più precisamente, come si usa dire nella filosofia analitica: la domanda “che cosa esiste?” definisce il campo dell'*ontologia* e la domanda “come è fatto ciò che esiste?” definisce il campo della *metafisica*.¹⁰ Le altre non sono tanto di *metafisica* quanto di analisi concettuale (la I) e di epistemologia (la III).

Come è facile capire le tre questioni si richiamano a vicenda. Per esempio, per stabilire che gli oggetti fisici sono R, reali, mentre i fantasmi non lo sono, dovrò pur precisare che cosa intendo per “R”. Per dire come so che *solo* gli oggetti fisici sono R, dovrò sapere come è fatto ciò che è R, e che cosa voglio dire quando dico che questo tavolo è R mentre le emozioni non sono R ecc.

Inoltre, in tutte e tre le analisi è facile che la filosofia debba incrociare i correlati scientifici. Nel primo caso l'analisi del concetto R da parte dei linguisti, nel secondo le analisi dei fisici, e nel terzo quelle degli psicologi o degli scienziati cognitivi, e anche eventualmente degli antropologi, o dei sociologi ecc.

Il vero problema del «realismo» come tale, è solo il secondo, cioè la prospettiva della *metafisica*. Ed è in relazione alle domande di tipo II che il ricorso alla scienza sembra inaggrirabile: non è tanto facile

giustificare per esempio la mia tesi secondo cui il tuo mal di testa non è R, mentre questo tavolo lo è, se non mi appello alla fisica e alla biologia, per esempio dicendo: è vero che hai mal di testa, ma l'“oggetto” denominato “tuo mal di testa” non c'è propriamente; se mai, *sopravviene* su un certo stato biochimico dell'oggetto fisico che è il tuo corpo.

Per questo i neokantiani diventano antimetafisici: per *salvare* la filosofia dall'assorbimento nelle scienze specializzate. Mentre i neopositivisti diventano antimetafisici per *aggiornare* la filosofia, mettendola al passo con lo statuto moderno delle scienze. La risposta degli uni e degli altri, benché articolata in modo diverso, è in definitiva identica: *non è la filosofia che deve occuparsi di realtà* (nel senso II).

L'interrelazione dei tre quesiti però genera una complicazione in più, anche rispetto all'esclusione neokantiana-neopositivista. Infatti, rischiamo di non distinguere le risposte che vengono date a I da quelle che vengono date a II e III, di conseguenza ci troviamo a fare metafisica mentre in buona fede crediamo di non farla, e le nascoste risposte a II passano per risposte a I o III.¹¹

Ecco dunque chiarite, in sintesi: la ragione delle molte confusioni filosofiche e parafilosofiche sulla «questione della metafisica»; la ragione dell'avversione maturata nei confronti della metafisica (perlomeno la principale); l'ostinazione di Heidegger nel vedere e rivedere la «questione» suddetta, addirittura tentando di cambiarle nome, e poi immaginando che per risolverla sarebbe stata necessaria una totale riforma del linguaggio filosofico se non il congedo dalla filosofia stessa.

Ma in fondo la «questione» era molto più semplice.

Esaminiamo brevemente ora il problema I (§ 6.4) e quello III (6.5), mentre la restante parte del libro (salvo le intersezioni di cui si è detto) riguarderà il II.

6.4. Il problema concettuale

La prospettiva concettuale serve per due utili operazioni: capire di che cosa stiamo parlando, e capire a che cosa serve parlarne. Non per nulla, Socrate inventa il metodo delle definizioni proprio nel contesto delle discussioni greche, rendendosi conto che tra sofisti e pseudosapienti i dibattiti diventavano inutili e caotici, esattamente perché non si sapeva di che cosa si discuteva, e perché.

It Da dove nasce il *concetto* di realtà, e perché mai ha senso occuparsene?¹² A un primo sguardo, il concetto R è il risultato di una formidabile semplificazione: la grande multiformità delle cose viene

concentrata in un solo termine: l'esistente, ciò che c'è. Alcuni oggi ritengono che *being*, come dice David Lewis (cfr. [cap. 10](#)), sia un *queer predicate* essenzialmente perché *non ha antiestensione*. Se ci chiediamo: "che cosa c'è?" la risposta è: "tutto", poiché tutto in qualche modo "c'è".

Ma certo quando diciamo "realtà" ci intendiamo parlandone, dunque evidentemente questo predicato-concetto deve pur funzionare, in qualche modo. Che cosa intendiamo allora esattamente con R? Più avanti si vedrà che a mio avviso non è vero che tutto è R, ma per il momento c'è un'espressione di Charles S. Peirce che è utile adottare: il reale è l'*It*, l'esso generico non specificato che colgo intorno a me. Apro gli occhi (mi sveglio?), ed ecco cose alberi strade fiori città ecc. È almeno inizialmente un utile chiarimento: con R intendo il tutto in cui sto, che mi circonda e mi costituisce.[13](#)

Un concetto dispensabile Però di qui proviene un altro e forse più imbarazzante problema. Incontro continuamente l'*It*, anzi ci sto dentro, e come dire ci affogo, ma perlopiù non lo *vedo* affatto, e non soltanto non lo vedo, ma non ci *penso* affatto. Vedo questa o quella cosa, prendo la tazza che sta sul tavolo, chiudo il computer, esco di casa ecc. Dunque: computer, casa, tazza, tavolo, prendo, chiudo, apro, esco ecc.: niente R.

Vediamo allora che il concetto R, come il concetto V (verità), e altri superconcetti filosofici, è *dispensabile*: possiamo benissimo non usarlo, né pensarci. Per questo alcuni metafisici contemporanei¹⁴ dicono che il concetto di "essere" è un concetto *thin*, sottile. Peter Van Inwagen ha anzi ipotizzato un mondo marziano, i cui gli abitanti non posseggono "essere", in nessuna forma: non dicono mai "questo esiste, c'è, è reale, è un fatto", semplicemente non usano queste espressioni. Senza andare su Marte, Andrea Moro, in *Breve storia del verbo essere* ricorda che esistono lingue in cui il verbo *essere* non esiste affatto. ¹⁵

Un concetto ubiquo I neopositivisti direbbero: benissimo, sbarazzatevi di R, che è solo fonte di confusione; e se mai sbarazzatevi anche del suo gemello V, perlomeno concepito in relazione a R, che è fonte di confusioni anche maggiori!

Sennonché, ci accorgiamo che per decidere di sbarazzarci di R e V occorre usare entrambi. Sappiamo già come funziona l'argomento: se dici: "sbarazziamoci del concetto R" devi aver notato delle circostanze effettive, appunto R, che ti hanno fatto ritenere che R sia concetto da non usarsi. E naturalmente se dici: "diciamo addio alla V" devi avere avuto delle ragioni vere per pensarla così. Ed eccoci al solito *elenchos*, che nella versione concettuale funziona alla perfezione. Infatti: R e V

sono concetti *dispensabili*, ma misteriosamente sono anche *ubiqui*, stanno ovunque nei nostri discorsi e ragionamenti.

Ecco allora la *trappola* della metafisica: che R e V e altri superconcetti che ne derivano sono confusi (per eccesso di vastità), confondenti (perché non si vedono mai ma se mai si “vivono”), e per di più non riusciamo neppure a sbarazzarcene!

Che fare? L'unica soluzione è capire perché mai li usiamo e a che cosa esattamente servono.

Perché R? Se abbiamo inventato questi concetti, ci sarà pure una ragione. Perché non mi limito ad appoggiare oggetti sui tavoli, ma dico anche: “questo tavolo è *reale*, esiste realmente”, oppure: “i tavoli *esistono*”? Perché mai dovrei dire: “è *vero* che oggi piove”? a condizioni normali direi: “piove”.

La risposta è semplicissima: perché qualcuno (o forse io stessa) *dubita* che piovda davvero, o che i tavoli esistano; oppure perché devo *ragionare* sulle conseguenze dell'esistenza effettiva dei tavoli, e dell'evidenza della pioggia. Ecco dunque il punto: concetti come R e V sono concetti *discussivi*, e *inferenziali*, in una parola, se si vuole *scettici*, in quanto appartengono alla *skepsis*, la ricerca.

Non per nulla l'*on* (l'essere, la realtà) e l'*alethes* (il vero) si diffondono nella lingua greca precisamente nel contesto delle discussioni democratiche, quando c'era un gran numero di disputanti in giro, e alcuni dicevano cose non vere, altri parlavano di cose che non esistevano, e altri ancora restavano intrappolati nelle apparenze create dai primi e dai secondi.

Realtà scettica Il grande filosofo analitico Willard Van Orman Quine diceva che l'espressione “è vero” serve per effettuare *ascese semantiche*: «passare dal parlare del mondo al parlare di parole». Non si è chiesto però: perché mai dovremmo effettuare ascese semantiche? Forse perché la risposta era troppo facile: perché abbiamo bisogno di capire, discutere e mettere in dubbio, ragionare e affermare le nostre opinioni.

Il fatto che realtà e verità e altri concetti analoghi siano funzioni critiche e discussive, è un'evidenza assolutamente ovvia, per una gran parte della tradizione filosofica. Ma è stata perlopiù dimenticata. Ciò è avvenuto, sosteneva Hegel già nel 1802, nel *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, perché la cultura tardomoderna ha dimenticato l'uso e il senso dello *scetticismo*. Più precisamente, ha dimenticato che la filosofia, specie quella che si occupa dei concetti fondamentali di verità-realtà-bene, è un'arte critica, e di speciale utilità quando tutti

discutono, non ci si capisce, e non si riesce a trovare un accordo: perché alcuni vengono ingannati, altri ingannano, e alcuni credono (o fingono) di sapere e non sanno.

Scettici da pugni sul tavolo? Ricordare la funzione scettica dei concetti R e V ci serve per capire e giustificare le perplessità di chi vede in questi concetti non l'espressione tipica del pensiero critico, ma al contrario del dogmatismo. Un dogmatismo in fondo simile a quello del realista normativo, che abbiamo identificato nel § 6.1. Nelle discussioni chi dice "è vero", "le cose stanno così", è qualcuno che sta sostenendo:

"quel che dico non è una mia opinione: è proprio vero oggettivamente e indisputabilmente!"

I predicati R e V valgono dunque come equivalenti di "è indisputabile" o anche "è innegabile". Ecco dunque comparire il «realista muscolare», il tizio dei «pugni sul tavolo», e delle «lettere maiuscole»: le cose stanno COSÌ e basta!

Se ricordiamo però la natura essenzialmente *elenctica* (confutatoria) dei concetti filosofici fondamentali, possiamo avere idee più precise su questi pugni.

Infatti, se V e R ci servono nelle discussioni, ciò significa che ci servono soprattutto per poter dire: "non è vero!", "stai parlando di cose inesistenti!". L'appello alla realtà nelle discussioni, per esempio nel confronto politico, serve per l'appunto a evitare che si scambino per opinioni quelli che sono fatti, rischiando così di aprire la via a ciò che chiamerei *coerentismo nazista*: l'accordo democratico su tesi decisamente inique, e/o decisamente false.

È il punto su cui insiste Hannah Arendt in *Truth and Politics*:¹⁶ la riduzione dei fatti a opinioni è ciò che disarmava e confonde il pensiero. Lo disarmava, perché ci impedisce di combattere clamorose falsità, votate a maggioranza; lo confonde, perché ci porta a credere e a fare cose a cui non crederemmo mai e che mai faremmo.

R è il nome di due problemi Ma il dato per noi cruciale, è che ci sono due fondamentali ragioni (scettiche) per cui R è stato creato. La prima è che:

alcune cose sembrano esistere (essere R), e altre no, ma non è facile distinguere le une dalle altre, ed esistono (sono esistite) controversie su questo punto.

La seconda è:

tutto ciò che chiamo R sembra stare nel qui e ora della mia esperienza, dunque l'R non è realmente R, ma è piuttosto "mi risulta R", o "credo che sia R".

Notate che queste due ragioni, proprio perché sono ragioni scettiche, problematiche, sono anche due fondamentali difficoltà nell'assegnazione di R. Entrambe ci confermano ciò che bisognerebbe sempre ricordare: *che i concetti filosofici sono nomi di problemi*.

La seconda ragione è considerata nella tradizione (e nella filosofia analitica) dominante, primaria. È la base del cosiddetto *fenomenismo scettico*: R è solo ciò che mi risulta, il fenomeno, dunque non posso essere mai certa che sia R (o V) quel che mi sembra R (o V).

Io credo però che sia molto più importante la prima, e che anzi sia la prima, il problema del pluralismo ontologico, a generare la seconda. Sono indotta a sospettare che l'*It* in cui sono immersa non sia affatto reale, proprio perché alcuni mi dicono "questo esiste", mentre secondo me la cosa in questione non esiste affatto, o inversamente, alcuni non riconoscono esistente ciò che per me esiste. O perché io stessa a volte credo che qualcosa (non) esista, poi scopro che non è così, o per esempio credo che "Dio esiste" sia vero, e altre volte no, non ci credo.

Ma con ciò ci siamo spostati da I a III, siamo cioè passati alla prospettiva epistemologica.

6.5. *Il problema epistemologico*

Una notte lo zoologo francese Yves Delage viene svegliato da un colpo alla porta: è il guardiano dello zoo, che gli dice di alzarsi perché un amico si è ammalato gravemente e ha bisogno del suo aiuto. Delage si alza, si veste, e va in bagno a lavarsi, ma appena il suo viso tocca l'acqua si sveglia, e si ritrova nel suo letto: aveva sognato. Delage si riaddormenta, ma dopo un po' viene di nuovo svegliato da un colpo alla porta, ed è di nuovo il guardiano che protesta: "Monsieur, non è ancora pronto? Faccia in fretta, per l'amor del cielo". Delage di nuovo si veste, ma quando sta per lavarsi il viso si sveglia e si ritrova nel letto. La cosa si riproduce per tre volte, dopodiché Delage viene effettivamente svegliato dal guardiano, ed effettivamente l'amico era in difficoltà.

È il fenomeno del *false awakening*, il falso risveglio. E ci si chiede: in quale misura possiamo dire con certezza che lo stato di coscienza in cui ci troviamo sia *vero*, non si tratti in realtà di un falso risveglio? Come sappiamo che siamo davvero svegli? ¹⁷

Ipotesi scettiche Il *dream skepticism* condivide l'ipotesi-base del fenomenismo, comune a una quantità di esperimenti mentali, molto

frequentati nella filosofia analitica.¹⁸ Siamo cervelli in una vasca di liquido fisiologico, collegati a un computer che ci fornisce l'esperienza della realtà (Putnam)? Un demone ingannatore mi fornisce le immagini del mondo così come sembra che sia (Descartes)? Tutti gli altri (tranne me) sono zombie, ossia individui privi di interiorità, che simulano emozioni ma non ne provano affatto (Chalmers)? Il mondo, con tutti i suoi documenti e le sue tracce, me stessa, e i miei ricordi, è iniziato esattamente tre minuti fa (Russell)?

La sensatezza di queste ipotesi deriva dalla difficoltà di rispondere alla domanda: come sappiamo-sapete che *non* è così? come sapete di non essere cervelli in una vasca, o vittime di un demone ingannatore? e come sapete che gli altri esseri umani siano come voi, o che avete una vera storia e veri ricordi?

È abbastanza facile vedere che il problema nasce dall'antico scetticismo empirista, vale a dire dalla metafisica basata sul *de se nunc* diventato unica fonte. E forse in questa prospettiva si vede già l'errore. Ma intanto, notate che l'idea di partenza è l'idea che sia impossibile "uscire" dal campo definito dell'esperienza, per esplorare che cosa c'è fuori. Ne segue che qualsiasi cosa io vi dica del "fuori" (della realtà come è in sé) potrebbe essere vero, e non avrete argomenti per dire "no, non è così". È questo peraltro il tema capitale che porta l'empirista, saldamente collocato nel *de se nunc*, a sbarazzarsi della metafisica, ossia del pensiero del "fuori".¹⁹

IMS Si conoscono diverse risposte agli argomenti di questo tipo.²⁰ Una delle più frequentate è l'*inferenza alla miglior spiegazione*, che ha avuto un ruolo centrale nel dibattito sul realismo scientifico (cfr. § 8.1). Quando hai una serie di dati diversi che possono spiegare un fenomeno, la politica da seguire è scegliere quelli che lo spiegano meglio. È facile dire allora che l'ipotesi che la realtà così come la vedo sia la proiezione di un demone ingannatore sui miei sensi (o qualcosa del genere) *non* è la migliore spiegazione del fatto che vedo e percepisco cose: dunque ho tutti i diritti di scartarla. È preferibile pensare che le cose siano perlopiù e più o meno così come mi sembra che siano.

Notate però che in questo modo "il pensiero del fuori" resta comunque metodologicamente escluso (non per nulla il realismo conseguente è chiamato da Putnam «realismo interno»), e la domanda che lo riguarda resta *dissolta*.

La macchina dell'esperienza In un prossimo futuro, vi trovate a scegliere tra due modi di vivere. Il modo solito, in cui vivete più o meno come vi capita, e siete sottoposti al caso e alla sorte; oppure un altro

modo, in cui avete esattamente e solo le esperienze che vi piacciono, di qualsiasi tipo esse siano. Nel secondo caso, sarete collocati in una «macchina dell'esperienza» che, adeguatamente programmata, vi offrirà la vita che volete alle condizioni da voi poste. Per esempio, potete diventare nella macchina grandi scrittori, o ricchissime rock star, oppure potete sposarvi e fare otto figli, essere grandi banchieri, essere miliardari ecc. Ogni tanto, potete uscire dalla macchina, eventualmente, per riprogrammare il tutto. Ma il punto è che nella macchina avrete una vita felice, anche se di fatto, *realmente*, non vivrete nessuna delle esperienze che fanno la vostra felicità. Che cosa scegliete?

È questo l'esperimento mentale noto come «macchina dell'esperienza», suggerito da Robert Nozick. Sembra che la maggioranza delle persone preferisca la vita reale alla vita nella macchina. E ciò confermerebbe che l'utilitarismo non ha un vero primato per le «intuizioni comuni». Non soltanto: ciò confermerebbe che il valore-realtà è un valore interessante, per gli esseri umani (o almeno per la maggior parte di loro). Tra esperienza nuda ed esperienza+realtà, la maggior parte di noi preferisce la seconda.

Votare a favore dell'illusione Però il punto su cui soffermarsi è che ci siano persone che scelgono l'altra alternativa. La percentuale di votanti a favore della macchina, per quanto bassa, ci dice che l'esperienza costituisce effettivamente, almeno per alcuni, e non soltanto per i filosofi fenomenisti, il campo chiuso entro il quale si presenta ogni R. Cosicché l'eventuale R in sé distinto dall'esperienza ci potrà essere o no, ma in fondo è comunque *ininteressante*. Quale interesse ha per me una realtà-realtà, se ho comunque i frutti e i risultati che la realtà-realtà potrebbe procurarmi, e anzi ho solo e unicamente i frutti e i risultati piacevoli?

Se ci fermiamo all'inferenza alla miglior spiegazione questo fondamentale disinteresse per l'in sé resta immutato. Sembra che non dovremmo tanto prendere in considerazione le cose "al di fuori" - che ci siano o no - ma piuttosto quel che ci risulta di esse, e amministrarlo secondo metodi e principi, il cui successo è - a sua volta - solo quel che "ci risulta".

Vediamo bene allora che il realista «interno», che si accontenta dell'IMS, è *esattamente come il tizio che sceglie la macchina dell'esperienza*. Ma notate anche che questa è la scelta minoritaria.

Un solo cervello in una sola vasca? In un punto del *Locus Solus*, il parco delle meraviglie descritto da Raymond Roussel, compare un solo cervello in una vasca di liquido fisiologico (una prodigiosa *aqua*

micans), collegato a una mascella e a certi organi meccanici di emissione del suono. Il cervello è di Danton, e parla continuamente. Canterel, il proprietario del parco, ha acquistato la testa di Danton dal boia stesso, e con una serie di procedimenti di sua invenzione ha creato una struttura tale da permettere al cervello di funzionare come aveva sempre funzionato durante la vita di Danton, prodigioso oratore.

Probabilmente Putnam, quando ha scritto *Brains in a Vat*, il famoso articolo del 1977 che ha rilanciato la moda delle «ipotesi scettiche», conosceva *Locus Solus*, e se ne è ispirato consapevolmente, o ha creato i cervelli nella vasca senza ricordarsi del cervello di Danton. All'inizio, Putnam ipotizza in effetti un singolo cervello, ma subito dopo ci dice: «supponiamo ora che il macchinario sia in grado di darci un'allucinazione *collettiva* ... in questo caso siamo effettivamente in comunicazione tra noi».21

Il salto dall'io al noi però è un vero abisso: l'ipotesi scettica di Putnam, con questa variazione, perde molte delle qualità obbligatorie che hanno solitamente le ipotesi scettiche. Il fenomenismo richiede in effetti che nell'esperienza io sia *sola*, non abbia alcuna possibilità di confrontarmi con nessuno, perché anche il qualcuno che incontrassi, e a cui chiedessi conferma, si troverebbe comunque nella mia esperienza. Se non ci fosse la solitudine dell'io scettico, non vi sarebbe fenomenismo.

Una solitudine condivisa non è molto solitaria Qui incontriamo una seconda risposta al fenomenismo scettico. È la risposta tipica della tradizione del trascendentalismo, che specie nella variante ontologica riguarda in special modo l'esistenzialismo e l'ermeneutica. «L'essere soli nel pensiero è ciò in cui siamo meno soli», dichiara Heidegger nel 1923.22 E ritroviamo l'argomento in Sartre, che in *L'Être et le Néant* ricorda come sia «il noi» a costituirci come «io».

L'essere soli è ciò in cui siamo meno soli vuol dire: ciò che rende sconcertante il solipsismo è il fatto che corrisponde a un'esperienza *così ampiamente condivisa*; però, proprio il fatto che l'esperienza sia condivisa *smentisce* il solipsismo. Nel momento in cui trascendentalizzo il mio sospetto circa la provenienza delle mie esperienze, trovando l'accordo con te o con voi circa l'ipotesi del demone ingannatore, io presuppongo che c'è almeno una esperienza sulla quale non ho dubbi: l'esistenza di altri esseri umani, altrettanto chiusi come me nell'enigma del proprio io.

Il "noi" trascendentale in effetti, o anche l'appello alla «intenzionalità collettiva», è una delle ragioni che più frequentemente vengono usate contro lo scetticismo solipsista.23 L'argomento funziona in Frege, il quale in *Der Gedanke* obietta allo scettico che la

condivisione del teorema di Pitagora dimostra che non sono prigioniero delle mie rappresentazioni. E ha funzionato di recente per il “realismo” di John Searle, il quale ritiene che il *fatto* dell’«intenzionalità collettiva» sia una fonte di oggettività capace di smontare il fenomenismo, il costruzionismo, e quel che ne consegue.

Una narrazione come un'altra C'è però almeno un altro argomento che può dare al bistrattato concetto R nuove ragioni di esercitarsi, anche in un quadro empirista, ed è la risposta tipica della filosofia idealistico-trascendentale, e di alcune delle sue conseguenze novecentesche. È la risposta che preferisco.

Ritorniamo alla macchina dell'esperienza. D'accordo, tu scegli la macchina, io la realtà. E stiamo bene entrambi. *Però non devi obbligarmi a stare nella macchina, se non ne ho voglia!* Il tuo preferire la macchina (leggasi il solipsismo) è perfettamente legittimo, niente da eccepire, ma diventa decisamente un errore, quando tu ne fai una legge, e vuoi che io scelga come hai scelto tu.

In altri termini, il solipsismo è sicuramente un modo plausibile per “raccontare” o “descrivere” il nostro incontro con la realtà. Ma esistono anche altre narrazioni, perfettamente plausibili. Anzi forse *più* plausibili.

L'idea dell'esperienza come regione chiusa in cui io mi trovo sola con i miei pensieri dà per scontate troppe cose R per poter essere considerata una sensata teoria che ci vieti di usare R. *C'è troppo “fuori”*, si direbbe, *in questa impossibilità di pensare il “fuori”*. Per esempio: si dà per scontato che io ci sia, che abbia una consistenza omogenea, chiusa e autoriferita, che la mia esperienza non sia il vago e multiforme comparire e scomparire delle cose, dileguarsi e riapparire della coscienza, dubitare e sapere con certezza (in una parola, quella vaghezza multiforme che possiamo più ragionevolmente chiamare esperienza della realtà). Inoltre si dà per scontato che «il mondo esterno» sia meno evidente del «mondo interno»: ma chi ha detto che è così?²⁴

In definitiva – ed è questa l'acquisizione primaria del realista “continentale”, che ha deciso di star fuori dalla macchina, ma non impedisce che altri ci stiano – la mia esperienza non è solo un campo chiuso, in cui vivo solitaria. Quando penso all'esperienza, senza ambizioni di fondazione, ma semplicemente pensando a come è, viene più naturale pensare alla «finitzza», o alla «ricettività», al fatto che sono *sovrastata* dalla realtà, ci vivo in mezzo, e *sono* anche la realtà. In altre parole, in questa prospettiva non è la solitudine dell'io a dischiudere l'esperienza, ma tutto al contrario: *è il non esserci affatto come “io”* che apre il teatro dell'esperienza, e mi permette di parlare di

6.6. Dalla questione del realismo alla questione della metafisica

Il risultato del § 6.5, in breve, è che «il problema del mondo esterno», come problema, è la conseguenza necessaria di una narrazione che può essere chiamata in molti modi: solipsismo, soggettivismo, idealismo soggettivo, narcisismo metafisico, o come volete. Resta però che è una narrazione, e in quanto tale può essere rinarrata in altro modo. Essa dice: “tutto sta chiuso nella mia esperienza”, d’accordo, ma ci sono davvero io? E sono fatta davvero così come l’ordinata delimitazione del mio pensiero di me stessa mi dice che sono? E sono davvero più evidente a me stessa di quanto siano evidenti le cose, le altre persone, e se mai i loro e i miei ingiusti comportamenti? Forse no.

A questo punto i giochi si riaprono. E in particolare si riapre la metafisica, l’arte (o la scienza) che riflette sull’estensione e l’antiestensione di R, e costruisce e ricostruisce il mondo e i mondi in cui abita il fenomenista scettico, accanto all’oggettivista, al relativista, al realista metodologico o metafisico ecc., e di cui in definitiva tutti costoro parlano.

Ci accorgiamo allora di un punto interessante, che è stato più volte sottolineato: che l’impossibilità della metafisica, come disciplina filosofica che elabora criticamente le visioni della realtà, era determinata da una metafisica, cioè una visione della realtà, restrittiva, e punitiva, che costituiva una *condizione di impossibilità*. Una metafisica che dava grandissima importanza *non al “de se nunc” come tale, ma all’insegna “de se nunc”*, la quale è importante, ma è solo *una* delle insegne collocate nel negozio del rigattiere-filosofo.

Allora ecco la questione di fondo, segnalata dai metafisici eredi di Kant (e anzitutto da Hegel): che non usciamo dall’autocontraddizione fenomenista perché (e se) non abbiamo *la metafisica*, come disciplina o campo di ricerca; perché ci neghiamo il diritto di rivedere e ridiscutere proprio *quella* narrazione in fondo *minoritaria* che dice: solo il *de se nunc* è affidabile, tutto il resto sta “fuori”, e non è possibile pronunciarsi sul fuori.

Vediamo dunque l’utilità di ricordare le tre fonti della metafisica, di cui si è parlato in apertura: l’esperienza comune (depositata nel linguaggio), la scienza, e l’evidenza soggettiva. E vediamo anche la necessità di non considerare l’una dominante rispetto all’altra. Perché se deciderò che l’unica o la primaria fonte normativa in metafisica è l’io (specie inteso come soggettività empirica), mi trovo a dover amministrare un “fuori” che ho già descritto come tale, e che però

vieta a chiunque altro di descrivere. Mi trovo fuori dalla macchina, credendo di starci dentro (con la conseguenza che non capisco perché le cose vadano così male).

7. Strani realismi

In *Disputandum est* Antonella Besussi chiama «incompiuto» quel tipo di realismo che consiste nel dire «realismo sì, ma non troppo».1 Come ho suggerito, la prospettiva realista è una prospettiva da «pugni sul tavolo», dunque è difficile assumerla con coerenza senza assumerla tutta. Ne segue che il realista incompiuto o moderato (o modesto, o minimale) è uno strano personaggio, che dice “sì, però...”, senza accorgersi che nel “però” è incluso il no, e che il sì che ha dato esclude ogni “però”.

7.1. *Independentisti, idealisti, ineffabilisti*

Il primo dibattito sul realismo nella filosofia analitica2 riguarda la domanda: la realtà esiste come tale, *indipendentemente* dai miei-nostri linguaggi e strumenti conoscitivi?

1. La difesa della *tesi di indipendenza*, ossia della risposta “sì”, è detta da Crispin Wright *realismo modesto*,3 e caratterizza ciò che si è chiamato per lungo tempo *realismo* in quanto contrapposto non all’antirealismo, bensì all’*idealismo*.

In breve, l’idealista è colui che pensa che ciò che chiamiamo reale esiste, ma come prodotto della mia (nostra) mente, o anche: come prodotto di schemi concettuali o strutture a priori. Quest’ultima posizione viene spesso attribuita (come abbiamo visto erroneamente) a Kant.4

Ricordiamo che in questa versione il non independentista non è un antirealista, bensì un *riduzionista*, ossia qualcuno che riduce la realtà fisica a realtà mentale o concettuale.5 È dunque e semplicemente un *metafisico*, ossia non una persona che nega l’esistenza di fatti o cose reali, ma una persona che ha un’idea molto precisa su come sia fatta la realtà.

Inoltre, il rifiuto della tesi di indipendenza può ricadere sotto l’argomento aristotelico. Per esempio, crolla sotto i colpi dell’*elenchos* semantico: per “reale” intendiamo normalmente “ciò che esiste in sé, indipendentemente dal fatto che io lo pensi”; ne consegue che la realtà è indipendente per definizione, e rifiutare la tesi di indipendenza significa asserire che ciò che esiste indipendentemente non esiste indipendentemente. L’idealista allora può essere tentato di asserire che, poiché niente esiste indipendentemente, lo stesso uso del termine “realtà”, così inteso, è improprio. In questo modo però deve impegnarsi

a chiarire che cosa significa allora “esistere”, se ritiene di poter usare invece questo termine, o “essere vero”. In breve, dovrà disfarsi di tutto l’armamentario metafisico. Operazione non facile, comunque la «questione» è cambiata.

2. Esiste una variante di idealismo non independentista, ed è l’*ineffabilismo*. Allora si accetta che reale è ciò che esiste indipendentemente, e si accetta anche che qualche realtà indipendente esista, ma si nega che possiamo avervi accesso.

Le ragioni dell’ineffabilista si fondano di solito sul fenomenismo: se per R intendiamo “ciò che è in sé, in quanto indipendente dalla conoscenza”, allora come facciamo a dire che esiste, visto che non è per noi bensì in sé? In questo senso l’ineffabilista risponde alla domanda giusta, “che ore sono?” (come è fatta la realtà? quando possiamo dire che x è reale?), ma per *dissoluzione*, dicendo: non possiamo rispondere, perché non abbiamo orologi (non abbiamo mai accesso a ciò che è in sé, visto che è in sé).

In pratica, si divide la realtà in due, si assegnano alle due parti i nomi “in sé” e “per noi”, concependo poi i due predicati come determinazioni mutuamente esclusive e congiuntamente esaustive. È a quel punto che *indipendente* diventa equivalente di *inaccessibile*, autorizzando la conclusione: ciò che chiamiamo “reale” non è propriamente reale, è reale “per noi”. Ma che cosa giustifica questa operazione? Niente di preciso. *Indipendente* (e lo sapeva Kant)⁶ non significa “senza alcuna relazione con”: il tavolo è indipendente da me anche se mi appoggio su di esso; anzi l’essere indipendente in certo modo è il presupposto dell’essere in relazione: non potrei appoggiarmi sul tavolo se non vi fosse tavolo.

In ogni caso, se dobbiamo prendere sul serio le risposte del non independentista e dell’ineffabilista, la domanda a cui rispondono non riguarda la realtà ma i nostri modi di conoscerla. Ci troviamo di fronte alla questione III (cfr. § 6.3), e come sappiamo la questione III, come questione *metafisica* (e non come questione gnoseologica) è già risolta nell’istante stesso in cui iniziamo a interrogarci sull’estensione e la natura di R.

7.2. Schemi concettuali?

La variante di (*soi disant*) “antirealismo” che a lungo è andata per la maggiore nella filosofia analitica è quella di Putnam (e con qualche variazione di Davidson, e di Rorty). È il cosiddetto antirealismo degli «schemi concettuali», che si presenta come un tipo di kantismo

pluralista (anche se come si è detto ascrivere a Kant simili posizioni non è del tutto corretto). Kant avrebbe ridotto la realtà alle strutture conoscitive, pensando che tali strutture avessero una forma unica e oggettiva. Noi invece, consapevoli della pluralità delle culture e dei linguaggi, riteniamo che non abbiano una forma unica e oggettiva, ma che esistano diversi schemi concettuali, da cui dipendono diverse descrizioni della realtà.

La teoria degli schemi concettuali si può sviluppare tanto in chiave non indipendentista, quanto in chiave ineffabilista. Nel primo caso si assume una posizione antirealista, che come sappiamo è insostenibile. Nel secondo invece si assume che la realtà ci sia, ma non abbiamo accesso alla sua descrizione vera, o anche disponiamo di diverse (e si suppone incompatibili) descrizioni vere. Ecco dunque il *realista relativista*, impersonato dall'ultimo Putnam.⁷

È una posizione difficilmente sostenibile, come cercherò di far vedere più avanti (cfr. § 10.1). Ma intanto, proseguendo nella nostra *riduzione* del dibattito, è facile vedere subito che ciò che qui viene negato non è l'*esistenza* della realtà, e neppure la sua *indipendenza*, e neppure la possibilità di *conoscerla* e di avervi accesso, ma piuttosto l'*oggettività* delle conoscenze che ne abbiamo. Il teorico degli schemi concettuali (SC) in altri termini nega che possiamo avere una conoscenza oggettiva della realtà, o più propriamente una conoscenza (o descrizione, come dice Putnam) *che valga per tutti nello stesso modo*.

Naturalmente le obiezioni sono di nuovo facili. La prima è l'argomento che altrove ho chiamato dell'*esagerazione iperbolica*: il teorico SC esagera e totalizza difficoltà che non sono così tragiche. È vero che a volte non siamo d'accordo, ma altre volte invece sì, e abbiamo comunque molte risorse per promuovere il famoso *overlapping consensus*.⁸ In secondo luogo, il relativista degli schemi concettuali avrà difficoltà a dire in che cosa consistano gli schemi concettuali, forse superiori a quelle di un realista naturalista che semplicemente ammetta la realtà degli oggetti fisici. Inoltre, sarà sempre sottoposto alla tipica obiezione per cui questa descrizione del nostro modo di parlare o pensare la realtà è pur sempre una descrizione possibile della realtà, e come tale tributaria di uno schema concettuale, nello specifico considerato come unico-oggettivo. Se invece non è l'unico schema possibile, allora altri schemi, per esempio quello che ci porterebbe a dire che non ci sono schemi concettuali, potrebbero essere altrettanto buoni, e non si vede perché preoccuparsi più di tanto.

A ben guardare, il problema del relativista degli schemi concettuali non sembra essere la realtà, né la conoscenza, ma la *tolleranza*. Allora forse il relativista (realista o meno) faceva più in fretta a dire: bisogna

essere gentili e tolleranti nei confronti delle idee altrui anche se non le condividiamo, e almeno fino a quando non ci risulti che sono chiaramente *false*. In effetti, la tolleranza non può consistere nel *trivialismo*, ossia nell'assumere che tutto è vero (dunque è vero anche che niente è vero, o che qualcosa non è vero). Ma se questa era la sua intenzione, non ammettendo la possibilità dell'unica descrizione vera, ha tagliato i ponti, e non può tornare indietro: visto che non può risultarci falsità alcuna, sarà costretto ad ammettere che tutto è vero, o perlomeno tutto è accettabile.

7.3. *Realismo negativo?*

Vorrei ora dire brevemente qualcosa della posizione sostenuta da Umberto Eco, che si presenta come "realismo negativo". Eco esordisce (come è richiesto dal paradigma R-S) discutendo la «curiosa eresia» secondo la quale non esistono fatti, bensì solo interpretazioni (NF), o anche tutti i fatti sono costruiti (CR). Evita però accuratamente di assegnare l'eresia a Heidegger, o Vattimo. Lasceremo da parte la sua discussione della tesi, visto che ne abbiamo detto fin troppo. Il punto su cui concentrarsi è il tipo di realismo che Eco difende, e la cui assunzione di massima è: «se non si può mai dire definitivamente che una interpretazione sia giusta, si può sempre dire quando è sbagliata». ⁹ Non sono del tutto d'accordo, ma a parte ciò, Eco sta qui introducendo una tesi che si è vista comparire ripetutamente in queste pagine: l'idea dell'uso prevalentemente scettico, dubitativo o discussivo (elencativo) dei concetti come R o V.

Il testo però effettua un passaggio in più, schiettamente metafisico. Da qui infatti Eco è portato a pronunciarsi su come secondo lui è in definitiva fatto quel *to esti(n)* o *to on* o *to einai* di cui parliamo quando parliamo di R. E a questo scopo anzitutto chiama in causa la tesi di Nietzsche (*Su verità e menzogna in senso extramurale*), secondo cui il meccanismo linguistico-concettuale di cui ci serviamo per dire "questo è vero", "questo è falso", ovvero per usare il concetto V, è una assurda semplificazione, visto che la realtà è mobile e molteplice, e l'essere in definitiva «rifiuta di essere irrigidito in sistemi categoriali». ¹⁰

Eco nota che Nietzsche, come Vattimo, sta qui prendendo le difese di un modo antiepistemologico (e diremmo «non veritativo») di concepire il linguaggio: il modo tipico dell'arte. Scrive Eco: «quello che la posterità nietzscheana ha accolto come vera lezione» è in definitiva che «l'arte può dire quel che dice perché è l'essere stesso, nella sua languida debolezza e generosità, che accetta anche questa definizione, e gode nel vedersi visto come mutevole, sognatore, estenuatamente vigoroso e vittoriosamente debole». ¹¹

La consonanza tra il realismo negativo di Eco e il «pensiero debole» del suo vecchio condiscipolo Vattimo sembra quasi totale. Dice Vattimo, citato da Eco stesso: in questa prospettiva “artistica” l’essere «non viene più pensato come pienezza, presenza, fondamento, ma ... come frattura, assenza di fondamento, in definitiva travaglio e dolore».12 Eco però propone l’argomento che abbiamo suggerito contro Putnam nel paragrafo precedente, e commenta: «una volta accettato il principio che dell’essere si parla solo in molti modi [non si tratta ovviamente dei molti modi intesi da Aristotele], cosa è che ci impedisce di credere che tutte le prospettive siano buone?».13

Di qui la necessità dello «zoccolo duro», su cui si basa il realismo negativo: «esiste uno zoccolo duro dell’essere tale che alcune cose che diciamo su di esso e per esso non possano e non debbano essere prese per buone». «Il mondo può non avere un senso, ma ha dei sensi; forse non dei sensi obbligati, ma certo dei sensi vietati. *Ci sono delle cose che non si possono dire*».14 È questa «un’idea minimale di realismo», conclude Eco, che «coincide benissimo con il fatto che conosciamo i fatti solo attraverso il modo in cui li interpretiamo». E ciò vuol dire, che «alla fin fine, sia pure sempre parzialmente noi possiamo portare avanti la torcia della verità».15

Come si vede, anche in questo caso come nel caso di Veca, di fronte alla questione ontologica si tende a rilanciare il debolismo, benché riveduto e corretto rispetto allo spauracchio (e alla versione rortyana). L’ovvietà così appassionatamente difesa da Boghossian «non tutto è costruito!» qui si manifesta in forma più accurata e sottile (in fin dei conti, Eco è cresciuto alla scuola dell’ermeneutica, e la conosce), ma il disegno resta lo stesso.

Io credo che non abbia torto Rovatti16 nell’ipotizzare che nella teoria del pensiero debole ci fossero risorse forse ancora da esplorare. Il fatto che i filosofi della generazione di Rovatti, Veca, Vattimo, e anche Marconi, tendano sempre a riproporre formule molto simili ci dice che qualcosa è rimasto in sospeso, e forse merita una riconsiderazione.

Però quel che ci interessa qui del realismo negativo di Eco non è tanto il debolismo o il minimalismo della proposta, ma le due acquisizioni, che ci confermano che Eco si è formato al «veterorealismo» di san Tommaso: 1. che R è un concetto *elenctico*, serve anzitutto per dire no; 2. che R rappresenta un vincolo, nel pensiero, un *obbligo cognitivo* a cui in qualche modo dobbiamo sottostare. Sono d’accordo su entrambi i punti. L’unica mia perplessità è che le due cose vengano identificate, e l’obbligo a cui allude la seconda sia visto solo come obbligo del no.

8. Realismo scientifico

Nei precedenti dibattiti, così ricostruiti, si è visto che la questione in gioco non è tanto l'esistenza della realtà ma i nostri modi di conoscerla, i diritti che abbiamo nel dire di conoscerla, e le difficoltà che incontriamo nel giustificare le nostre pretese di oggettività. Dunque a rigore sarebbero dibattiti di tipo III (epistemologia). Ma il depositario dell'oggettività e della conoscenza oggettiva per la nostra cultura (o almeno per una larga parte di essa) è la scienza. Se in una discussione qualcuno fa appello a un risultato scientifico, di regola ha maggiori probabilità di essere creduto di chi faccia appello ad altre fonti epistemiche (per esempio la religione, o il senso comune, o le evidenze personali).

A questo punto la questione del realismo può diventare questione del «realismo scientifico» che è decisamente più vicina alla questione II, e che in quanto tale si presenta nella forma di due domande. La prima è: "le entità teoriche postulate dalla scienza esistono?". E la seconda è: "la scienza è una fonte affidabile per le nostre conoscenze circa la realtà?".

La prima è (almeno inizialmente) una questione *dipartimentale*. Si tratta di riflettere non sulla realtà in generale, ma sulla realtà di quegli oggetti di cui la scienza parla che non hanno un chiaro referente empirico: buchi neri, nulla primordiale, quark, stringhe ecc. Ma se così è, la questione non può essere decisa in linea generale, io credo, e dovrebbe essere risolta caso per caso. Quando l'esistenza di un'entità postulata viene confermata da calcoli e verifiche si può concordare che esista (e comportarsi come se esistesse), e questo potrebbe valere anche per le entità problematiche.

La questione dipartimentale diventa invece questione globale quando riguarda il diritto della scienza di fornire una garanzia *primaria* per la valutazione di R, e la scelta da compiere nel caso in cui emerga un conflitto tra i risultati della scienza e i risultati del senso comune, o della comune esperienza.

8.1. Realismo interno e inferenze alla miglior spiegazione

La riflessione sul realismo scientifico ha occupato una larga parte della filosofia della scienza contemporanea. Se i più tradizionali dibattiti sull'induzione, sul falsificazionismo, sulle «leggi di copertura», erano apertamente dibattiti epistemologici e metodologici, i dibattiti recenti hanno virato sempre più apertamente su questioni ontologico-

metafisiche.¹ In particolare, la teoria dell'*inferenza alla miglior spiegazione* (IMS), a cui abbiamo già accennato (cfr. § 6.5), è stata utilizzata per giustificare il realismo contro lo scetticismo "cartesiano".

L'IMS ci dice che quando abbiamo una serie di dati possiamo inferire una certa conclusione, se essa costituisce la migliore spiegazione di quei dati. Ne consegue che di fronte alle due opzioni: "la realtà è così come risulta che sia" e l'ipotesi cartesiana "la realtà è il frutto dell'inganno di un genio maligno", possiamo senz'altro adottare la prima, visto che è preferibile.

È interessante notare che questo modo di procedere consiste nel considerare la tesi "esiste una realtà a cui abbiamo accesso" come equiparabile a qualsiasi altra ipotesi empirica. È questo il tratto caratteristico del «realismo interno» di Putnam.² Putnam tratta la questione dell'esistenza della realtà come un'ipotesi scientifica come qualsiasi altra, e si chiede: quali garanzie abbiamo, tali da farci pensare che sia vera? Si tratta allora di applicare i semplici metodi che usiamo per verificare scientificamente un'ipotesi, ed è facile concludere: *in base ai nostri metodi*, possiamo dire che qualche realtà esiste, e che le nostre teorie scientifiche ne danno conto.

Questo tipo di realismo, come ho suggerito (cfr. § 6.5), ha fondamenti piuttosto deboli. Di qui le opzioni dei teorici "antirealisti" come Larry Laudan o Nancy Cartwright. In particolare Laudan ha sottolineato che poiché molte teorie di successo del passato si sono rivelate false, in base a una semplice *metainduzione pessimistica*, possiamo inferire che non esiste nessuna garanzia che le teorie scientifiche siano vere (e che le entità di cui esse parlano esistano).

Tuttavia, il cosiddetto «argomento del miracolo» (*no-miracles argument*), formulato da Putnam, sembra sconfiggere anche questo genere di obiezioni: «l'argomentazione positiva a favore del realismo è che si tratta dell'unica filosofia che non trasforma il successo della scienza in un miracolo».³ In altri termini: se le teorie scientifiche non dicessero mai qualcosa di vero circa la realtà allora il successo predittivo della scienza e gli indubbi progressi da essa compiuti sarebbero semplicemente frutto di uno straordinario miracolo. Non è facile tradurre il *no-miracles* in una prospettiva in grado di opporsi alla metainduzione pessimistica: si tratterebbe di dimostrare che quel che può essere il frutto di una combinatoria fortunata è il risultato di verità acquisita. I filosofi della scienza realisti si sono dunque applicati per specificare la natura in generale di una teoria scientifica che offra reali garanzie metafisiche.⁴

Ma notiamo che ancora una volta l'intera discussione si traduce nel ragionevole *dipende* del senso comune: a volte la scienza funziona bene, e a volte no. Probabilmente in molti dei casi in cui funziona possiamo dire che non è mera fortuna. Ma se guardiamo con lucidità

alla questione, il risultato è uno solo: è chiaro che la legislazione riguardante il concetto R (le regole per utilizzarlo) non è *solo* di competenza della scienza.

8.2. *Il presunto conflitto tra scienza e senso comune*

L'idea che spesso o in linea di massima le teorie scientifiche catturino la verità sulla realtà è non soltanto plausibile ma direi ineccepibile. Sarebbe davvero sorprendente se l'enorme apparato di controllo dei fatti che chiamiamo scienza non riuscisse mai a farlo, o vi riuscisse solo molto raramente. Se però ricordiamo che la domanda non è: "la scienza ci dice come è fatta la realtà?" ma: "dobbiamo *fidarci* dell'immagine scientifica della realtà?" emerge con chiarezza che il problema si pone a causa di un *conflitto di affidabilità*, e più propriamente a causa del fatto che la «struttura profonda» della realtà, così come ci è rivelata dalla scienza, in particolare dalla fisica, non coincide con l'immagine della realtà che ci è rivelata dalle comuni intuizioni empiriche.⁵

Il fisico Arthur Eddington presentava la questione già nel 1928, nella famosissima «teoria delle due tavole»: la tavola del senso comune, dotata di stabilità, estensione, colore, e la «tavola scientifica», che è in gran parte vuoto sparsamente popolato di cariche elettriche, che si muovono velocemente, e il cui volume complessivo è minimo.⁶

Sembra emergere allora il primo dibattito propriamente *metafisico*, perché appunto riguarda la «struttura profonda» della realtà, così come è in sé, e non i nostri modi di conoscerla, o di giustificare le conoscenze che ne abbiamo. Una presentazione semplice e chiara della discussione si ha nelle prime pagine del libro di Achille Varzi dal titolo *Il mondo messo a fuoco*, in cui assistiamo a un dialogo tra due personaggi berkeleyani, Hylas e Philonous.⁷ Il primo difende la tesi secondo cui il mondo sarebbe fatto di oggetti come noi li vediamo, ovvero tavoli, tazze, libri, «cose di taglia media», come lui dice; il secondo difende la tesi secondo cui il mondo sarebbe fatto di particelle subatomiche.

Hylas fa notare che noi non abbiamo mai a che fare con particelle subatomiche, mentre abbiamo spesso o anzi sempre a che fare con oggetti più grandi, come tavoli, libri ecc. Dice Philonous (in cui leggiamo le tesi dell'autore): «Io so anche io che il mondo può essere descritto a diversi livelli, e che il livello per noi più significativo è quello delle "cose di taglia media". Ma la questione filosoficamente pregnante è se queste cose abbiano uno statuto ontologico indipendente, o se siano invece altre cose (particelle?) descritte in maniera grossolana».⁸

Hylas obietta a Philonous che chiamiamo realtà ciò che ci urta e ci

vincola a riconoscere: “toh, c’è qualcosa!”, ma i vincoli che ci dà la realtà provengono dall’esistenza di cose di taglia media. Per Philonous un tavolo non è un tavolo, bensì un aggregato di microparticelle, ma se inciampo nel tavolo e mi faccio male ciò in cui mi imbatto è un oggetto più grande: non è certo il vuoto descritto da Eddington. Philonous obietta che questa non è un’ipotesi metafisica, bensì pragmatista, e di teoria della conoscenza, e consiste nel dire che «classifichiamo le cose in un certo modo perché in un altro risulterebbe inutile o magari dannoso».9

In effetti, dal punto di vista del tentativo di rispondere alla domanda II, non si può negare che Philonous ha ragione. La questione (metafisica) non è se sia meglio credere alla scienza o al senso comune, o se gli oggetti che incontriamo nell’evidenza empirica e nella percezione ci siano, e siano quel che sembrano essere, ma *quale sia la loro struttura interna e «indipendente» dal nostro modo di incontrarli* (attraverso la percezione, o in qualsiasi altro modo). Se per realtà intendiamo “zona dell’esistente indipendente da noi”, e se ci si chiede come sia fatta la realtà, non si può cavarsela con risposte del tipo “la realtà è ciò che incontriamo quando sbattiamo contro gli oggetti”, oppure “la realtà è l’inemendabile, ciò che non può essere da noi modificato”. Queste sono infatti descrizioni della realtà in quanto ha relazione con noi.10

Non per nulla il «realismo del senso comune» nella versione di Bas Van Fraassen11 non consiste nel dire: “gli oggetti esistenti sono quelli di cui ci parla il senso comune”, ma piuttosto: «la realtà dei fenomeni osservabili non è problematica», vale a dire l’esistenza di questo tavolo come tavolo è un *brute fact*, un fatto bruto, che non necessita spiegazioni. Ma questa evidentemente è una risposta *dissolutiva* rispetto alla domanda metafisica “che cosa è reale, e come è fatto?”. C’è da dubitare però che questa posizione possa dirsi «realismo», e non per nulla i parametri entro cui si muove Van Fraassen sono esplicitamente antirealisti, e si riallacciano al coerentismo neopositivista.

8.3. L'intersezione di ontologia ed epistemologia

Conviene soffermarsi sulla natura della domanda “gli oggetti esistenti sono quelli previsti dalla fisica, o quelli previsti dal senso comune?”.

Chi formula una domanda di questo tipo sta in verità chiedendo: “come è fatto ciò che esiste?” ma anche: “chi è autorizzato a dirmi come è fatto ciò che esiste, nel caso (come è il caso) sorgano risposte contrastanti?”. Ritornando all’esempio suggerito nel cap. 2, è la

situazione di chi per chiedere: “che ore sono?” chiede: “dobbiamo fidarci dell’orologio del soggiorno, che dice che sono le cinque e mezza, o di quello della cucina, che dice che sono le sei?”. Si suppone infatti che il domandante, in questo caso, non voglia soltanto conoscere l’ora, ma anche sapere chi è autorizzato a dargli una risposta affidabile, e se la risposta che viene data è credibile.

È proprio su questa base in effetti che Heidegger e altri autori, nel trattare la «questione dell’essere», tendono ad associare questioni metafisiche e questioni metodologiche. E spesso, nel fare ciò, assumono una posizione critica nei confronti della scienza. Però non è tanto alla “scienza” come tale (incomprensibile astrazione) che dovrebbero opporsi, ma piuttosto all’idea che la scienza come apparato istituzionale sia l’unica e conclusiva depositaria della verità circa l’esistente. Ossia non possa essere esaminata criticamente, discussa e messa in dubbio. E questa idea non è coltivata né difesa da nessun “scienziato” dotato di ragione.

Il dibattito metodologico viene allora prontamente risolto notando che uno dei due orologi ha certamente a che fare con la misurazione del tempo, ma *semplicemente non è un orologio*. È vero che quel che *incontriamo* sono gli oggetti del senso comune, ma non è questo l’oggetto della metafisica, e non è questo che si richiedeva. Se faccio epistemologia o filosofia della politica sono più interessata alla costituzione degli oggetti come tavoli o sedie, e anche a oggetti come nazioni o classi sociali. Ma in quel caso, sono interessata alla realtà di tali oggetti “per me”, ed è ovvio allora che l’urto fenomenologico della realtà in forma di oggetti identificati dal linguaggio ha una primaria importanza. Ma considerarlo primario in metafisica significa confondere e sovrapporre epistemologia e ontologia.¹²

Invece, quando chiedo se e come questi oggetti esistano, e quale sia la loro costituzione interna, in base alla quale possiamo dire che sono esistenti, allora è naturale che io faccia riferimento alla fisica, o ad altre scienze. La risposta metodologica allora a mio avviso diventa più facile. Se domando: “come è fatta la realtà?” e voglio dare una risposta filosofica, ma scientifica (intendendo per scienza una ricerca basata sul «mondo in comune», come dice Kant, e non sulle mie esperienze individuali), allora devo certamente confrontarmi con la realtà così come è esaminata dalle altre scienze, ed essenzialmente dovrò dare fiducia alla fisica (nello stesso modo se studio le strutture della conoscenza è utile senza dubbio confrontarmi con i risultati della psicologia e delle altre scienze cognitive).

Se invece domando: “come è fatta la realtà che incontro nella vita quotidiana e nei miei confronti discussivi?” è chiaro che la risposta è diversa. Ma è anche diverso il territorio entro cui mi muovo nel cercare di rispondere, ossia l’episteme, l’oggetto della mia ricerca. Nel primo

caso mi sto occupando di metafisica. Nel secondo mi sto occupando di *quella zona di intersezione tra metafisica ed epistemologia che è precisamente il terreno messo in luce da Kant con la sua filosofia trascendentale.*

8.4. Il concetto di «scienza totale»

C'è un postulato di metodo, a cui non ho accennato nel cap. 6, e che tuttavia mi sembra di importanza essenziale. Si tratta del concetto di «scienza totale» individuato dai metafisici contemporanei.

Quanto alla «struttura profonda» della realtà, come si è visto la scienza ha di solito un primato. Se emerge una divergenza, occorrerà una riflessione filosofica, che cerchi di capire come in definitiva stanno le cose. E si è suggerito che chi elude la scienza in questo ambito sostanzialmente esce dalla metafisica, ovvero non si interessa più della struttura interna della realtà (come è fatta la realtà) ma finisce per affrontare l'altro problema (il III): come possiamo conoscerla.

Ma a quale scienza ci riferiamo quando parliamo di un primato della scienza in metafisica? La prima intuizione è che tale primato vale se la scienza stessa non esclude la metafisica, o meglio non taglia fuori la possibilità autocorrettiva e autoriflessiva (che le provenga dalla filosofia o da lei stessa). La mediazione tra senso comune e scienza fornita dalla filosofia può rivelare l'errore, evitando con ciò che il potere della scienza travalichi i suoi stessi compiti e obiettivi.

Ma più propriamente, il concetto di «scienza totale» spiega bene quale sia la “scienza” di cui parliamo in metafisica quando diciamo che la scienza ci offre informazioni sulla realtà. La scienza totale è semplicemente l'impresa scientifica nella sua totalità, non è solo il deposito di conoscenze acquisite da una certa scienza, in una certa fase di sviluppo.¹³ La scienza totale è per esempio per i fisicisti la «fisica completa», l'insieme compiuto di tutte le cognizioni fisiche.

La scienza come fatto storicamente determinato può contenere falsità ed errori, e può dirci esistenti cose che non esistono, o negare l'esistenza di cose che invece esistono a tutti gli effetti. Può anche essere inconsistente, ossia contenere contraddizioni e dissonanze, ed è facile che sia così, perché la quantità di diverse scienze che oggi abitano il territorio della ragione è davvero ampia, e sono diversificati sia gli oggetti sia i metodi. Questo però capita anche al senso comune, e anche al *de se nunc*. Ci sono errori e dissonanze tanto nella scienza quanto nel “sistema” del senso comune, quanto nelle percezioni di un individuo singolo. L'aspetto interessante della metafisica consiste precisamente nella mediazione dialettica che opera sulle tre fonti.

Nell'ascoltare la scienza circa il concetto R dobbiamo ricordare

allora che è per ovvie ragioni *incompleta*, deve ancora capire e conquistare molte cose. Dunque quando parliamo di scienza in metafisica ci confrontiamo nei singoli casi con la scienza attuale, ma la concepiamo (idealtipicamente) come «scienza completa».

Vediamo bene, da questo punto di vista, che almeno la disputa tra i realisti e gli antirealisti scientifici di cui abbiamo dato conto nel § 8.1 risulta molto ridotta se non in definitiva dissolta.

9. Realismo atletico

Tutte le controversie di cui sopra (salvo in parte l'ultima) sono riconducibili alla domanda: a quali condizioni possiamo dire: "questo è reale", "questo è un fatto", "le cose stanno così"? Ma le espressioni "questo è reale", "questo è un fatto", "le cose stanno così" equivalgono a "questo è *vero*". Si può facilmente dire allora che tutte le controversie di cui sopra riguardano il concetto di verità.

La «questione del realismo» non è propriamente e solo «questione della verità», ma certo è che non avendo un'idea chiara e condivisa circa la seconda, come suggerisce Berti,¹ è estremamente difficile se non impossibile venire a capo della prima.

In *Introduzione alla verità* e in altri scritti ho cercato di esaminare il rapporto tra verità e realismo, e ho suggerito, tra l'altro: che c'è una sola teoria della verità, ed è quella realistica (visto che tutte le altre teorie la postulano), che tale teoria si ottiene semplicemente interpretando in senso realistico lo schema T (una proposizione *p* è vera se e solo se le cose stanno così come *p* dice),² e che la difficoltà principale della filosofia contemporanea nel riconoscere questa semplice evidenza consiste nel fatto che l'analisi del concetto di verità richiede uno sguardo «transdisciplinare». Il concetto di verità infatti è tipicamente collocato all'intersezione di logica (e analisi del linguaggio), epistemologia, metafisica. È non per nulla un concetto centrale della scienza che Aristotele chiama «filosofia prima», se non "il" concetto centrale: come si suggerisce nel libro Beta.

9.1. Realismo ed epistemicismo

Il fatto che il concetto di verità abbia una connessione con la realtà e non possa non averla è una evidenza altrettanto ovvia delle molte altre fino a qui illustrate. Di questa connessione ci parla ovviamente il senso comune, perché quando dico: "quel che dice *X* è vero" voglio proprio dire che le cose stanno così come *X* dice, e dunque nel dirlo postulo qualcosa che sta al di fuori delle parole di *X*, che rende la sua dichiarazione vera. Questa semplice evidenza, che la tradizione esprime con la formula tomistica *veritas supra ens fundatur*, è rimasta dominante per tutto il corso della tradizione filosofica, ha iniziato a vacillare nell'Ottocento, ed è stata ufficialmente messa in dubbio dalle teorie della verità sorte nel Novecento. Il coerentismo e il pragmatismo (entrambi si affermano nei primi anni del secolo) hanno proposto diversi significati di *vero*, tali da eliminare il rapporto con la realtà,

considerato imbarazzante o problematico:³ vero in quanto coerente, vero in quanto utile, o efficace, o dotato di successo predittivo; più tardi si è parlato di vero in quanto asseribile, o superasseribile, o supercoerente. O si è sottolineato che il predicato V (vero) non esprime una proprietà, e pertanto non ha neppure molto senso interrogarsi su che cosa lo caratterizzi, al di là del fatto che ha un certo comportamento nel nostro linguaggio (espresso nello schema T). Ma queste teorie, in ultimo, e almeno come teorie *della verità*, costituiscono tergiversazioni inutili, perché non soltanto il predicato V nelle nostre interazioni continua a significare quel che ha sempre significato, ma anche perché ogni altra ipotesi alternativa dovrà essere argomentata sulla base di qualche fatto, e qualche enunciato che descrive tale fatto: dunque sarà reputata “vera” (o falsa) nel senso realistico del termine.

Si può ragionevolmente sostenere che le perplessità sul concetto di verità nella filosofia analitica sono state in gran parte il risultato del trattamento di questo concetto nella prospettiva della filosofia del linguaggio, o della logica: ma non di una logica (e un linguaggio) di tipo aristotelico, che cioè non neghi i suoi legami con la metafisica, bensì di una logica che si è pretesa e dichiarata «ontologicamente neutrale».⁴ Togliendo di mezzo la realtà, o anche riducendone molto l'importanza, l'analisi del concetto di verità risulta confusa o molto complessa. E quel che ne consegue è una serie di complicati sforzi per rendere ragione del suo uso, senza cadere nell'imbarazzante conseguenza ontologico-metafisica.

In questo quadro, ha un certo rilievo l'antirealismo *semantico*, posizione di cui è stato ufficialmente difensore Michael Dummett. L'“antirealismo” di Dummett non è antirealismo, in nessun senso metafisico dell'espressione. Dummett non nega né che esista una realtà indipendente, né che su di essa possiamo dire enunciati veri. Piuttosto, nella caratterizzazione di Dummett, il realista ritiene che un'asserzione è vera anche se non abbiamo modo di stabilire che lo sia,⁵ ma questo può essere discutibile, quando usiamo il predicato V per ragionare e discutere. Da questa assunzione dipende infatti il principio di bivalenza: se un enunciato non è vero, per il realista allora è falso (è vera la sua negazione). Ma poniamo il caso dell'enunciato “esistono infiniti numeri primi gemelli”: non possiamo dire che sia vero, ma non possiamo neppure dire che sia falso, visto che non l'abbiamo ancora provato. Però per il realista non si può dare il caso di un enunciato né vero né falso: sarebbe come dire che lo stato di cose che lo rende vero non sussiste, ma non è neppure vero che non sussiste. Stando alla verità-per-noi, invece, è perfettamente possibile dire che non né è vero né falso, visto che non c'è uno stato di cose a noi noto che lo renda vero o falso.⁶

Ecco allora la divergenza: tra chi sostiene che esistono enunciati né veri né falsi (antirealista dummettiano), dunque rifiuta il principio di bivalenza (secondo cui un enunciato è vero o è falso, e non c'è terzo), e chi sostiene che invece non esistono (realista), e accetta la bivalenza della logica classica. Apparentemente è solo un diverso modo di intendere e usare il predicato V.⁷ Si noti però che l'alternativa, così posta, è piuttosto *tra due modi di riconoscere la propria ignoranza*:

- l'antirealista dice: "non so, dunque ciò non è vero, né falso";
- il realista dice: "non posso dire che p sia vero, o falso, ma l'enunciato in questione *sarà* vero o falso".

Entrambi stanno lodevolmente riconoscendo la sottodeterminazione, ma il primo individuo sta parlando, come Hylas, della verità (realtà) "per lui", mentre il secondo sta parlando, come Phylonous, della verità (realtà) "in sé". La prima prospettiva è detta *epistemicismo*, e la sua conseguenza (o implicito presupposto) è l'equivalenza di *vero* e *giustificato*, fonte di molti problemi.⁸ Mentre la seconda è semplicemente *realismo*.

L'epistemicismo ha avuto vari sviluppi ma è una posizione difficilmente accettabile. Il merito maggiore della prospettiva di Dummett per i nostri scopi consiste nell'aver illustrato molto bene il rapporto tra realismo e logica classica. Un rapporto che come vedremo è di estrema importanza in metafisica.

9.2. *Realismo aletico*

Una chiara visione delle implicazioni epistemologiche, logiche e metafisiche del concetto di verità si ha nel *realismo aletico* (anche detto *Cornell realism*), la prospettiva lanciata da William P. Alston negli anni novanta dello scorso secolo, e che è una delle teorie della verità oggi più influenti. A un primo livello, il realismo aletico consiste nel ritenere che il concetto di verità implichi semplicemente la realtà, dunque, come oggi si dice: «la verità sopravviene sull'essere».⁹ Questa posizione può essere anche interpretata nei termini del realismo dei *truthmakers*: la verità sopravviene sull'essere viene tradotto in «se qualcosa è vero, c'è qualcosa che lo rende vero».¹⁰

Il qualcosa che *rende vero* ovviamente è *al di fuori* del portatore di verità, della proposizione o credenza. Dunque ecco il primo postulato realistico: *ci deve essere qualcosa, un fatto, al di fuori della proposizione o credenza, che la rende vera*. Se intendo usare il predicato di verità V, occorre postulare *truthmakers*, ovvero fatti di

qualche tipo, correlati delle credenze o proposizioni.

Nel cap. 2 del suo *A Realistic Conception of Truth*, testo seminale del *Cornell realism*,¹¹ Alston spiega che la mozione realistica implicita nel predicato V si può assumere anche in assenza di specifiche decisioni metafisiche. Anzi, è in qualche modo inaggirabile, visto che anche il non indipendentista la deve postulare. Per esempio: l'enunciato "c'è un computer sulla scrivania" potrebbe essere realisticamente vero tanto per un costruzionista quanto per un naturalista, solo che il primo interpreta "computer" e "scrivania" come risultati di costruzioni linguistiche o epistemiche, il secondo li interpreta come entità esistenti nel mondo fisico. In entrambi i casi *ci sono* computer e scrivania, ed entrambi nella relazione data *rendono vero* l'enunciato. Il realismo aletico, dice Alston, è semplicemente presupposto da tutti, per qualsiasi metafisica si scelga.

Si noti che in questa prospettiva *il realismo non ha rivali*, e quel che chiamiamo antirealismo è piuttosto antimaterialismo, o antisensismo ecc. Il realismo aletico è dunque il vero realismo minimale, quello che non possiamo aggirare, anche se lo vogliamo.

9.3. Dal realismo aletico al realismo metafisico

Secondo Alston, il realismo aletico (RA) si distingue dal realismo metafisico (RM), e si può essere realisti aletici senza alcuna mozione a favore del realismo metafisico. «Benché una posizione metafisica realista o antirealista ... abbia implicazioni sul concetto di verità, ossia su quali proposizioni giudichiamo vere o false, una posizione di questo tipo non ha alcuna implicazione per quel che riguarda che cosa significhi per una proposizione essere vera o falsa».¹²

Però, se il RA *non* è RM, allora in quale senso e a quale titolo si presenta come "realismo"?

Secondo Richard Kirkham, una teoria realista della verità richiede il realismo metafisico, e per teoria realista della verità intende «una teoria che dice che una certa proposizione è vera se e solo se lo stato di cose che la proposizione dice essere sussistente, sussiste indipendentemente da qualsiasi mente che lo pensi, o con dipendenza soltanto derivata».¹³ Per Kirkham la sussistenza derivata di fatti dalle menti riguarda quei fatti che sono il prodotto del lavoro umano, vale a dire gli artefatti. Dunque i fatti che rendono vera *p* devono essere sussistenti nel senso di possedere un'esistenza spazio-temporale. In questo senso il RA non può esimersi dal pronunciarsi metafisicamente, se intende essere una teoria "realista" della verità.

Un'altra posizione è quella di René Van Woudenberg, secondo il quale il RA nella versione di Alston «è incompatibile con almeno alcune

forme di antirealismo metafisico, e richiede alcune forme di realismo metafisico, anche se non esattamente quella definita da Kirkham». ¹⁴ In questo senso il RA sarebbe già di fatto RM.

Secondo Van Woudenberg, il RA è costretto a rifiutare i primi due tipi di (pseudo) “antirealismi” che abbiamo indicato: quello secondo cui oggetti e proprietà sono dipendenti dalla mente o dai soggetti che li percepiscono o li pensano, e quello secondo cui oggetti e proprietà sono il frutto di schemi concettuali. In entrambi i casi infatti non vi sarebbe la proprietà V come proprietà oggettiva delle proposizioni o credenze, e ciò non può essere accettato dal realista.

Ma che cosa è esattamente il «realismo metafisico» (RM)? Secondo la definizione di Putnam il RM è caratterizzato da tre tesi:

1. il mondo consiste di una totalità fissa di oggetti indipendenti;
2. c'è una sola descrizione completa del modo in cui è il mondo;
3. la verità coinvolge qualche relazione di corrispondenza tra parole/segni di pensiero e cose esterne o insiemi di cose esterne.

È una caratterizzazione piuttosto esigente. Il RA richiede fatti ma non specifica che siano *fissi*, richiede proposizioni ma non descrizioni *complete* di mondi. ¹⁵ Rinunciando a “fisso” e “completo”, però resta “indipendente”, e se Alston non entra nel merito circa il carattere «indipendente» dei fatti, secondo Van Woudenberg ricade nell'epistemicismo, la sua cioè diventa una teoria epistemica e non realistica. In effetti se non ammetto l'esteriorità dei fatti posso pur sempre arrivare a dire “la realtà che collego ai miei discorsi dicendo che sono veri *sembra* indipendente, ma non lo è”. Ma allora se quel che collego sembra essere quel che non è, come posso dire vero il giudizio risultante? Se la realtà è solo ciò che mi sembra sia, il mio giudizio vero è solo epistemicamente vero.

Senza dubbio il RA implica alcuni “impegni” metafisici preliminari. Per esempio: postula il binomio oggetti-proprietà che è la componente dell'enunciato-proposizione, ed è la condizione primaria dell'assegnazione di V. Si vedrà più avanti il legame tra il realismo e la concezione aristotelica del linguaggio. Ma intanto, rispetto alla questione discussa da Van Woudenberg, la tesi decisiva che a mio avviso si può sostenere è la seguente.

È vero che il RA per essere realismo deve postulare una qualche indipendenza dei fatti, ma è sufficiente un tipo di indipendenza piuttosto debole: l'indipendenza del fatto di cui parlo almeno dalle mie

parole del momento o dalle mie credenze che lo esprimono. Per esempio dico: Tizio mi ha dato un pugno, e mi sto riferendo al fatto-pugno, il quale potrà pur essere l'esito illusorio delle mie produzioni fantasmatiche, ma se c'è stato resta che c'è stato, e il suo verificarsi rende vero il mio enunciato.

Si può capire bene questo punto riflettendo sul "rendere" del render-vero. Che cosa significa rendere- Φ , dove Φ sta per una qualsiasi proprietà? Che cosa significa render-bello, o render-utile, o render-luminoso ecc.? Le risposte possono forse variare, ma in ogni caso, perché qualcosa a renda Φ qualcosa b , occorre che a sia distinto dall'atto del rendere, e dalla risultante b che ne consegue. Dunque se il *truthmaker*-fatto p rende vera la proposizione ' p ', ciò vuol dire che p c'è come tale.

Ciò equivale a dire che la tesi di non-indipendenza non è accettabile in nessun senso: se per avere verità devo avere almeno indipendenza dalla proposizione-credenza, e se avere V è in qualche misura inevitabile (minimale), allora tale indipendenza è concepita semplicemente come fattuale in quanto "esterna" al pensiero-linguaggio che formula l'enunciato V .

10. L'unico realismo possibile

«È un dato ridicolmente ovvio», scriveva Russell nella *Philosophy of Logical Atomism*, «che il mondo contiene *fatti*, e che questi sono ciò che sono *indipendentemente* da ciò che scegliamo di pensare riguardo a essi, e che ci sono anche credenze, che si riferiscono a fatti e che *a causa* di tale riferimento sono vere e false».1 Bisognerebbe concentrarsi sul «ridicolmente ovvio», perché Russell non sta qui assumendo la posizione del rozzo realista del senso comune, ma la posizione dell'*elenchos* socratico-platonico-aristotelico (e hegeliano).

Non bisogna dimenticare infatti che la radice di *elenchos* è comune a *elencheia*, vergogna, ridicolo, e che Zenone stesso, nel raccontare la sua vocazione filosofica (cfr. *Parmenide* 128 b), dice che voleva contraccambiare i nemici di Parmenide «con la stessa moneta», «mettendo in ridicolo chi lo metteva in ridicolo». E in Zenone si ha il punto di avvio della logica greca.2

Se si usano le parole in modo utile (e in particolare in modo *discussivamente* utile: cfr. § 10.1), la «questionone» è assolutamente non controversa, perché la verità del realismo è ridicolmente ovvia, e chi la mette in dubbio rischia il ridicolo (nel senso *elenctico* del termine).

Ma di quale realismo stiamo parlando? È semplicemente la tesi dell'esistenza del *quid* reale, o dell'*It* di Peirce? È la tesi di indipendenza, vale a dire: c'è una realtà indipendente dalle convenzioni e dalle esperienze umane? In verità no, il concetto di realtà, in un significato plausibile (scientifico, filosofico, giuridico, politico ecc.) sembra vincolarci a una posizione realista decisamente più impegnativa.

10.1. L'unico realismo

Si è suggerito che il realismo aletico (basato sulla verità) è la forma minimale di realismo. Più o meno esplicitamente, tale realismo prevede *fatti* come stati di cose composti di *oggetti* e *proprietà* (in varie forme e combinazioni), e catturabili da *enunciati-proposizioni* che esprimono *credenze*; prevede inoltre che tali fatti siano *esterni* ai discorsi e alle credenze che vi si riferiscono, e *rendano veri* gli uni e le altre. In questo senso, il realismo aletico equivale all'accettazione del «fatto ridicolmente ovvio» di Russell.

Il “nostro” preliminare realismo, se dobbiamo descriverlo al modo di Putnam, consta dunque di tre tesi:

1. qualcosa è reale, o anche: esistono fatti;³
2. c'è una sola descrizione vera dei fatti;
3. possiamo a volte formulare descrizioni vere dei fatti e riconoscere come vera o falsa una data descrizione.

Lelencheia nasce quando si cerca di smentirle, semplicemente perché queste tesi non sono oggetto di discussione, *essendo una conseguenza del significato delle parole "fatti" (realtà) e "verità"*.

Possibile che il significato di alcune parole abbia tanto potere da vincolare quel che pensiamo, ossia da *obbligarci* ad accettare alcune tesi? In effetti sì, è così. Il significato di V e R che sta alla base delle tre tesi non è sostanzialmente modificabile, perché quando ragioniamo e discutiamo usiamo le funzioni concettuali "questo è vero", "questo è un fatto", "le cose stanno così" esattamente in questo modo. Dunque le funzioni di cui sopra sono particolarmente importanti in logica, e in generale nella vita pubblica e privata degli esseri umani liberi, visto che dai ragionamenti più o meno sbagliati o giusti di un individuo libero dipendono le sue decisioni e azioni.⁴

Le tre tesi sono *anelenttiche*: devono tutte essere accettate come tali, senza possibilità di eccepire a nessuna di esse. Da quel che si è detto, è forse abbastanza chiaro perché sia così, ma vale la pena ricordarlo in breve.

Ci si può chiedere se si possano negare tutte, e una o l'altra. Chiaramente, negare 1 e accettare 2 e 3 non è possibile. Dunque abbiamo quattro possibilità: negatori di 3, negatori di 2, negatori di 2 e 3, e negatori di tutte e tre. L'ineffabilista non accetta 3, pur accettando 1 e forse anche 2. Il realista relativista accetta 1 e 3, ma non 2, ed è la posizione oggi adottata da Putnam. Il nichilista le nega tutte e tre.

Il primo si contraddice, perché se accetta 1 e 2, deve anche ammettere 3, ovvero dovrà ammettere che almeno una volta siamo riusciti ad afferrare come le cose stanno: ed è precisamente quando abbiamo stabilito che 1 e 2 sono vere.

Quanto al realista-relativista, se accetta 3, non può negare 2 (cfr. § 10.2.3): nei casi in cui riconosciamo come vera una descrizione della realtà dobbiamo ammettere che quella descrizione è l'unica davvero vera, e non ce ne sono altre. Potrebbe forse dirmi che è consigliabile non fare troppo affidamento sulla verità, ed essere tolleranti, e ammettere che forse la nostra descrizione non è sempre l'unica possibile. D'accordo, ma questo non modifica la natura anelenttica delle tre tesi, e forse questa gentile tolleranza non è neppure un principio di applicazione universale: nel caso in cui tu mi hai dato un pugno, e neghi di averlo fatto, la mia unica descrizione della realtà dovrà essere difesa come tale.

Il nichilista tenta invece di sbarazzarsi di tutto il quadro, ma difficilmente può riuscirci, e soprattutto non è del tutto chiaro perché tenti di farlo: forse per ragioni vere, basate su fatti reali? Per esempio Nietzsche dice in *Su verità e menzogna in senso extramorale* che la verità è basata sul linguaggio, e il linguaggio mente, perché ci dà un'immagine di cose continue e uniche, mentre le cose sono molteplici, eterogenee, discontinue. Dunque la verità è menzogna. Ma è davvero così? E quel linguaggio che lui ha usato, mente o no?

È *elenciticamente* ovvio che chi discute le tre tesi, o sta parlando d'altro (usa in modo speciale "realtà" e "verità"), oppure sta proponendo diversi usi e significati delle parole in questione, e delle relative funzioni concettuali che usiamo per ragionare e discutere. In quest'ultimo caso, è facile che il suo sforzo si riduca a suggerire che non dovremmo più ragionare usando i concetti di realtà e verità, ma oltre al fatto che per convincerci dovrà usare i concetti di verità e realtà, è difficile dire perché, e come dovremmo procedere, in alternativa.

Tutto ciò è già molto chiaro nel libro Gamma della *Metafisica* di Aristotele. Lì appare anche con chiarezza che non soltanto l'antirealismo, ma in generale ogni posizione metateorica negativa (relativismo, scetticismo ecc.) è destinata all'autocontraddizione. Ed è destinata all'autocontraddizione, *se e in quanto si accetta il quadro logico-ontologico definito dalle tre tesi*. Ma tale quadro è (per Aristotele) inaggirabile, *se si intende argomentare le proprie tesi in modo valido*. Ecco dunque che la dimostrazione non è circolare: il realismo metafisico (in questa versione preliminare) si basa sulla logica, e la logica trae origine dalla necessità di ragionare, discutere, riflettere, argomentare, per la vita di un individuo libero. Attenzione: parliamo di logica non come apparato consolidato di dottrine più o meno "classiche", ma come uso delle forme logiche.

10.2. Dalla logica alla metafisica

Difficile *sbarazzarsi* delle tre tesi (c'è una realtà; c'è una sola descrizione vera della realtà; a volte possiamo formulare descrizioni vere, e riconoscere come vera una descrizione). Ma come è possibile invece *giustificarle*? La giustificazione, come ho detto, proviene dai significati di R e V che sono previsti dalla logica, e si tratta ora di chiarire meglio perché e come si determini questo passaggio tipicamente aristotelico dalla logica alla metafisica.

10.2.1. Logica e realtà

Le ragioni della prima tesi consistono come si è detto nel riconoscimento che il predicato R (x è reale) ha una natura anelentica, il che vuol dire: l'enunciato "qualcosa è R ", non è confutabile, se si vuole è analitico, vero in base al significato delle parole. Da dove viene questo significato?

Il carattere irriducibile di R è legato a una visione del linguaggio che non sarebbe sbagliato definire aristotelica, e che è (almeno per metà) alla base della filosofia analitica. Si tratta di quella «semantica veritativa» (Habermas) o «concezione referenzialistica del linguaggio» che va incontro a una critica generalizzata, almeno a partire dagli anni trenta del Novecento. Wittgenstein, i teorici degli atti linguistici e del linguaggio ordinario, e molti altri, difendono una visione pragmatica del linguaggio che mette in discussione il nesso logico capitale realtà-verità. Pensare che il linguaggio descriva il mondo significa incappare nella «fallacia descrittivista» (Austin), o anche (Ryle) nella «fallacia Fido-Fido» (vale a dire il cane linguistico come ritratto del cane reale).

Però, la base del lavoro logico, in tutte le versioni, rimane proprio questa idea «descrittivista» del linguaggio. L'assunto da cui proviene ogni tipo di logica è che tutte le volte che parliamo, o pensiamo, ci riferiamo in qualche modo a entità di qualche genere, che costituiscono il contenuto dei discorsi-pensieri. Quando asseriamo, per esempio:

"c'è della birra in frigorifero"; "alcune tigri sono vegetariane"; "manca la legna per accendere il fuoco"; "esistono infiniti numeri primi gemelli"; "ci sarà domani una battaglia navale"; "le donne devono indossare il burqa"; "se il fiume cresce la metropolitana verrà allagata"

ci riferiamo a mondi in cui c'è birra, ci sono tigri e frigoriferi, ci sono numeri primi, donne, battaglie navali, fiumi e metropolitane. Potrà sembrare banale, ma è precisamente questo riferimento al mondo (o ai mondi) che fa sì che le nostre inferenze siano dette *valide*. Esempio:

"i figli di Jones sono biondi o hanno più di tre anni, Giacomo non è biondo, e ha due anni, dunque non è figlio di Jones".

Il primo enunciato ("i figli di Jones sono biondi o hanno più di tre anni") isola o se volete "costruisce" un fatto-mondo in cui Jones ha alcuni figli, e i più piccoli di tre anni sono biondi; il secondo enunciato ("Giacomo non è biondo, e ha due anni") specifica un altro fatto-mondo, in cui un certo Giacomo non biondo ha due anni. Di qui, grazie alla combinazione dei due fatti, deduciamo: "non è figlio di Jones".

Il ragionamento è valido, perché il linguaggio, che parla dei mondi in generale in cui esistono bambini biondi o non biondi, e grandi o piccoli,

ci dice che in tutti i mondi in cui si danno i fatti descritti nel primo enunciato, e i fatti descritti nel secondo, quella conclusione è vera. È questo il requisito della validità, previsto da ogni logica: il *truth preserving*, la preservazione della verità dalle premesse alla conclusione.

Notate due circostanze. La prima è che i fatti previsti dalla logica non sono soltanto i fatti reali, effettivamente occorrenti nel nostro mondo qui e ora. Questo tizio, Jones, potrebbe non esistere affatto, o non avere figli, e in questo caso il ragionamento di cui sopra non avrebbe alcuna sensatezza né utilità. *Cionondimeno, resterebbe valido*. E questo perché la forma

“i figli di x sono biondi, o hanno più di tre anni, y non è biondo, e ha due anni, dunque non è figlio di x”

funziona infallibilmente, per “portare” la verità dalle premesse alla conclusione, per qualsiasi x e y si scelga: se le premesse sono vere lo è anche la conclusione.

Ma perché mai quella forma funziona? Ed ecco la seconda circostanza importante. La forma funziona perché le parole “figli”, “biondi”, “anni” ecc. *per noi hanno un preciso riferimento al nostro mondo*, e sono per così dire *sorte* dal mondo: abbiamo visto certi fatti, fisici e non fisici, occorrenti nella realtà, e abbiamo creato la parola “figlio”, abbiamo visto capelli umani, e il loro colore, e abbiamo creato “biondi” ecc. Dice David Lewis: abbiamo creato la parola “martello” per poter dire “passami il martello”, ma tale parola è nata dal mondo, da come è fatto e da come si è presentato a noi, quindi è stata consolidata dalla ripetizione, che ha creato la convenzione linguistica.⁵

Come si vede, dal punto di vista logico (ossia quando ci interessiamo dei ragionamenti, e della loro validità) il nesso realtà-linguaggio che è la base della concezione realistica della verità è dominante, primario.⁶

Di fatto, l'impostazione della logica è sempre rimasta metodologicamente legata al «referenzialismo», tanto criticato dalla “seconda” filosofia analitica. Anche nel caso delle logiche non classiche, «estese», o «alternative». E con ciò la logica è sempre rimasta volente o nolente (e più o meno consapevolmente) legata a quel rapporto strettissimo tra linguaggio e ontologia che si determina in Aristotele (e che ritroviamo in Hegel). È questo il motivo peraltro della diffidenza nei confronti della logica da parte dei critici della «metafisica classica», ed è questa la ragione per cui l'intera configurazione viene pensata come una forma di discutibile aristotelismo.

Ma perché discutibile?

I problemi sollevati dai critici della combinazione aristotelica logica +realtà sono riconducibili al fatto che quando parliamo e discutiamo non sempre mettiamo in gioco davvero il mondo, e come è fatto. Ci dice Putnam,⁷ e con lui molti altri: «non ogni asserzione è una descrizione». E ciò vale anche per enunciati che hanno quella struttura «dichiarativa» (apofantica) che sembrerebbe renderli *adatti alla verità* (*truth-apt*).

I casi elencati nel precedente sottoparagrafo sono stati da me scelti precisamente per misurarsi con questa obiezione. Riguardo alla birra in frigorifero in fondo non c'è gran problema, è ovvio che l'enunciato è reso vero dalla presenza della birra nel frigorifero di cui parliamo. Ma quale è il fatto-mondo che rende vero (o falso) “esistono infiniti numeri primi gemelli”? E quale fatto intende raffigurare “manca la legna”, forse la mancanza di legna? ma una mancanza può dirsi un “fatto”? E “le tigri non sono vegetariane” non sembra parlare di fatti dello stesso tipo della birra in frigorifero. D'altra parte “ci sarà domani una battaglia navale” come può essere vero oggi, visto che il fatto che lo rende vero occorrerà domani? E in modo decisivo: “le donne devono indossare il burqa” sarebbe vero o falso, nel senso di reso-vero o falso da qualche fatto o stato di cose?

Dovremmo dire allora che gli unici enunciati *truth-apt* sono quelli «atomici» osservazionali, del tipo “birra in frigorifero qui e ora”?

In realtà non è difficile rispondere alle obiezioni, se si mantiene la definizione di “fatto” come “ciò che rende vero (un enunciato o credenza)” (§ 10.3). Se il fatto “birra in frigorifero” è reso vero dal fatto «atomico» relativo, il fatto “tigri vegetariane” è reso vero (o falso) da una collezione di fatti riguardanti le tigri; e così pure la questione della legna mancante: ciò che rende vero l'enunciato non è la mancanza della legna, ma la collezione di fatti riguardanti il caso specifico (in questo senso il *truthmaker* di un enunciato negativo non è altro, dice Armstrong, che «il fatto totale»⁸). È inoltre il fatto (non empirico) dell'infinita serie numerica che rende vero o falso l'enunciato sui numeri primi gemelli, anche se noi non ne abbiamo conoscenza. Lo stesso dicasi per l'enunciato al futuro: sono le circostanze di oggi e la loro configurazione attuale che rendono vero o falso l'enunciato, indipendentemente dal fatto che domani ci sia o meno una battaglia: se è oggi altamente probabile che domani ci sia, l'enunciato è (probabilisticamente)⁹ vero, anche se per circostanza fortuita domani non ci sarà alcuna battaglia. Infine, l'enunciato “le donne devono indossare il burqa” è reso vero da una quantità di fatti attuali riguardanti le donne, le loro relazioni con gli uomini, e dalle conclusioni modali che possiamo stabilire a partire da tali fatti, vale a

dire: dai mondi possibili, che costruiamo per «ricombinazione» a partire da questo mondo (cfr. §§ 12.4-12.5).

Notate che in questa prospettiva non c'è alcun bisogno di modificare il significato di V, né di R: basta semplicemente ammettere:

- che le realtà che rendono veri i nostri enunciati sono di diverso tipo (fatti atomici, varie collezioni di fatti atomici, fatti matematici o linguistici, fatti modali); ¹⁰
- che a volte catturiamo tali realtà direttamente, per evidenza empirica, a volte per inferenza, o per ricombinazione a partire dal mondo attuale.

Basta aprire l'estensione di R, ovvero basta aprire il campo della metafisica, per ammettere che *ogni* asserzione coinvolge la realtà, anche se non *soltanto* la realtà. In altri termini, non è necessario nessun pluralismo aletico (nel senso di Crispin Wright o Michael Lynch); basta, *almeno inizialmente*, un semplice e ovvio pluralismo ontologico, se si vuole: la classica equivocità dell'essere.

Un antiaristotelico direbbe: *ma perché incominciare dalla logica?*¹¹ Ho già in parte risposto a questa domanda, suggerendo che le nozioni di realtà e verità alla base dell'*elenchos* sono di estrema importanza *nelle discussioni*.

Il punto di cui spesso ho parlato, e su cui dobbiamo sempre soffermarci, è che i concetti V e R non hanno di per sé stessi nessuna rilevanza, fino a quando non entrano nelle discussioni, nei ragionamenti, nelle ricerche scientifiche, nelle riflessioni poliziesche, politiche ecc. Come ho detto ripetutamente, sono concetti *inferenziali* e *discussivi*. Ne consegue che per quanto il regno «referenzialistico» della logica non esaurisca il campo degli usi del linguaggio, certo è che *tale regno è precisamente il principale da noi frequentato quando discutiamo, cerchiamo, riflettiamo ecc.*

È l'apparato logico che fa capo alla verità (realistica) che ci guida nel formulare e valutare i ragionamenti, quando esistono disaccordi, dilemmi e perplessità. Si può dire dunque che la metafisica nasce dalla logica, e la logica nasce dal disaccordo, dalla perplessità e dal dubbio: proprio da quel territorio della *skepsis* da cui si generano le formule del *to on*, *to alethes*, *to agathon*.

10.2.3. Il relativismo dissolto nel dialeteismo

Qualche dubbio potrebbe sopravvivere riguardo alla giustificazione della tesi 2: esiste una sola descrizione vera della realtà. La tesi "esistono molte verità", che si sente a volte ripetere, e che (in versioni

più raffinate) resta costante nelle varie posizioni di Putnam riguardo al realismo, ricade sotto l'*elenchos* aristotelico, ma in una forma che vale la pena vedere da vicino, visto che riguarda esattamente il nesso capitale tra verità realistica e discussione, o disaccordo.

Se “esistono molte verità” significa che *per ogni* p vera, anche non p è vera, allora è insostenibile: è semplicemente il *trivialismo* di cui si è già parlato (tutto sarebbe vero, e naturalmente sarebbe anche vero che tutto è falso e che qualcosa non è vero ecc.). Però Putnam non accetta il trivialismo, e ciò è dimostrato dal fatto che invece accetta la tesi 3: che in qualche caso abbiamo descrizioni vere, la cui negazione è falsa.

Se poi la tesi significa che su uno stesso tema si possono dire cose vere *diverse* ma non contraddittorie, è vera ma irrilevante: le “cose diverse” potrebbero essere verità parziali, e in ogni caso la verità resterebbe una. Per esempio, io dico: “le balene sono mammiferi”, tu dici: “le balene mangiano il plancton”, e abbiamo entrambi ragione, la vera descrizione totale resta una.

Se invece significa che *in qualche caso* p è vera, ed è anche vera non p, allora è la posizione dei teorici del *dialeteismo*, e abbiamo quel che si dice una *di-aletheia*, una doppia verità, che è molto semplicemente una contraddizione. È a quel punto che il quantitativo di verità sembra eccessivo: p sarà vera, e sarà anche vera non p. Però allora non dovremmo dire: “esistono molte verità” ma piuttosto: “esistono al massimo due verità”.¹² E in ogni caso la vera descrizione della situazione sarà comunque una: “p e non p”.

È pronto il relativista ad accettare contraddizioni? Il relativista alla Putnam probabilmente no. Una via d'uscita per lui potrebbe essere rinunciare alla verità realistica. Allora potrebbe dire: le doppie verità di cui parlo non sono contraddizioni “vere”, perché non tutte le asserzioni sono fattuali, dunque non tutte le asserzioni coinvolgono il vero o il falso realistici. Abbiamo già visto che in fin dei conti ogni asserzione coinvolge (più o meno direttamente) la verità fattuale. Ora possiamo vederne la conferma riflettendo sulla pratica del disaccordo.

Quando tu mi dici:

“le donne devono indossare il burqa”

e io ti dico che no, non è così, la discussione riguarderà i dati di supporto che tu fornisci alla tua tesi. Per esempio, tu dici:

“un mondo in cui le donne hanno il viso e il corpo coperto è un mondo in cui ci sono meno stupri e disordini morali”

e se la discussione prosegue si tratterà di verificare se le circostanze di questo mondo rendono credibile la tua “costruzione” del mondo

alternativo (anche il possibilista Lewis, come si è detto, ritiene che i mondi possibili si costituiscono per «ricombinazione» a partire dal mondo attuale). Io naturalmente obietterò:

“quel mondo sarebbe costruito limitando la libertà delle donne, e presenterebbe perciò altri e più gravi problemi, mentre gli stupri e altri disordini analoghi possono essere evitati in altro modo”.

La discussione potrà andare avanti all'infinito, oppure in ultimo ti convincerò o tu mi convincerai. Ma non è questo che ci interessa. Piuttosto ci interessa il fatto che *la reciproca comprensione e valutazione delle ragioni si basa sul «mondo in comune», secondo l'espressione di Kant, che tu e io condividiamo e a partire dal quale ragioniamo e giustifichiamo le nostre credenze.* E ragionare e giustificare significa, come si è visto, difendere come vero, e portare ragioni in forma di proposizioni ritenute vere (se mai molto probabilmente vere) a supporto di altre proposizioni che si intendono difendere.

Ecco dunque le ragioni della tesi 2. E mi sembrano abbastanza decisive. Quanto alla 3, non sarà il caso di approfondirla più di tanto, perché una volta ammesse le tesi 1 e 2, riconosciamo che qualcosa sappiamo: almeno sappiamo che 1 e 2, e sappiamo tutto ciò che ci è servito per concludere che 1 e 2 (e la quantità di dati presuntivamente veri che abbiamo dovuto raccogliere per accettare 1 e 2 è senza dubbio notevole).

10.3. *Come sono fatti i fatti?*

Il “realismo” definito dalle tre tesi è dunque inevitabile. Almeno se si vogliono mantenere i significati di verità e realtà che ci servono per le nostre discussioni, e che costituiscono il postulato metafisico di base di qualsiasi logica.

Ma le tre tesi sono solo una posizione realistica preliminare: costituiscono cioè la semplice *condizione* della metafisica. A partire dall'idea che vi sia una realtà, e che su di essa si possano dire cose vere o false, e valutare come vere o false le cose che si dicono, resta ancora da specificare come sia fatta questa realtà, e quali tipi di fatti (oggetti-proprietà) contenga.

Nei prossimi capitoli si vedranno alcune posizioni di metafisici contemporanei. E si vedrà che le loro posizioni pur essendo “realistiche” (nel senso delle tre tesi) sono estremamente aperte alla contingenza dei fatti, alla loro varietà, e alla discutibilità delle posizioni metafisiche al riguardo. Ora vorrei solo offrire qualche specificazione

su che cosa secondo me si potrà definire come fatto, che cosa è reale (e non reale), e come sia fatto in definitiva il regime dei fatti che una metafisica ragionevole possa iniziare a delineare.

Che cos'è un fatto? Se si accetta il quadro indicato, chiamiamo *fatto* ciò che può rendere vero (o falso) un enunciato-proposizione, o una credenza.

Le grandi perplessità sui fatti di cui si è occupata a lungo la filosofia del linguaggio, alla luce di quanto si è detto non erano molto giustificate. È chiaro che i fatti capaci di rendere vero sono di diverso tipo, non sono solo i fatti atomici. "Alcune tigri sono vegetariane" è reso vero (falso) da una collezione di fatti relativi alle tigri; "non ci sono bicchieri sul tavolo" è reso vero dalla situazione-fatto in cui si trova il tavolo in questione, che non prevede bicchieri; mentre "se il fiume cresce ancora di due centimetri la metropolitana verrà allagata" è reso vero (in senso probabilistico e modale) da una serie di fatti concernenti fiume e metropolitana ecc.

Che tipi di fatti esistono? Se "fatto" è tutto ciò che può rendere vero o falso, allora ci sono fatti di diverso tipo, non soltanto sul piano logico-linguistico (modali, condizionali ecc.). Per esempio esistono fatti *de se*, che riguardano le intenzioni o le volontà dei parlanti. Se qualcuno mi dice: "sono molto contento che tu abbia vinto il concorso", potrebbe dire la verità (è contento) oppure il falso (non è niente affatto contento), e la sua contentezza o non-contentezza sono effettivamente *fatti* che rendono vero (o falso) il suo enunciato. Ma certo se ho una metafisica estremamente ristretta, che considera fatti reali e capaci di rendere-vero solo i fatti osservabili, posso essere in imbarazzo nel capire la situazione. Possiamo allora aggiungere una conseguenza della definizione di cui sopra: chiamiamo "fatto" *tutto ciò su cui si può mentire*.

Ammettere la possibilità che fatti non propriamente fisici rendano-vero, o falso, non vuol dire di per sé rinunciare al *fisicalismo* in metafisica: si può essere materialisti rigorosi, e tuttavia ammettere fatti *de se* non osservabili. In effetti la tua contentezza (o scontentezza) come stato mentale potrebbe benissimo *sopravvenire* su fatti cerebrali, e sarebbero questi fatti (anche se non del tutto "osservabili", se non altro perché per vederli dovrei aprirti il cranio) a rendere vero o falso l'enunciato.

Come sono fatti esattamente i fatti? La prima risposta, per noi come per Aristotele, ci viene offerta dal linguaggio: i fatti o stati di cose sono (per noi, dal punto di vista metafisico) combinazioni varie di *oggetti* e

proprietà, e questo ci è rivelato dal linguaggio stesso, il quale compone l'enunciato dichiarativo precisamente servendosi di nomi («sintagmi nominali») per indicare gli oggetti, e predicati («sintagmi predicativi») per indicare le proprietà. Il linguaggio ci dà anche conto di collezioni di oggetti (enunciati quantificati) e collezioni di proprietà, e cioè proprietà di proprietà: e questo ci dice che le “proprietà” di cui ci parlano i predicati hanno diversa natura, ed entrano in vario modo nella costituzione degli oggetti.

Si può anche pensare, volendo, a un mondo costituito di sole proprietà, riunite in “fasci” o “grappoli” che costituiscono gli oggetti. La distinzione tra oggetto e proprietà sembra essere soprattutto una distinzione tra diversi tipi di proprietà e diversi modi in cui le proprietà sono legate le une alle altre. Questo quadro di una metafisica senza *bare particulars*, particolari nudi, vale a dire privi di proprietà, potrebbe essere del tutto conseguente, rispetto alle nostre acquisizioni logiche e scientifiche. E poiché i modi in cui le proprietà costituiscono gli oggetti sono diversi (alcune proprietà sono essenziali, altre no), ciò non vuol dire necessariamente rinunciare né all'essenzialismo, né alla nozione di sostanza. Ma su ciò non ho ancora le idee chiare.

“Essere reale” (esistente) è una proprietà? Si ritiene che “essere reale”, “essere un fatto”, “esistere” non siano *proprietà* degli oggetti, e pertanto non debbano essere considerati come veri *predicati*. La questione ci viene presentata anzitutto da Aristotele, quando dice che la sostanza (*ousia*, il primo senso dell'essere) «non si predica mai di nulla». In effetti posso dire che Achille Varzi è un filosofo, ma forse non direi che un certo filosofo *achillevarzeggia*. E il nome proprio (o il termine singolare) cattura ciò che è la sostanza prima, per Aristotele: la singola cosa, che non è ovviamente proprietà-predicato di nulla.

Questa convinzione, che l'esistenza non sia mai proprietà-predicato, viene a volte ascritta anche a Kant, il quale nell'*Unico argomento per una prova dell'esistenza di Dio* critica sant'Anselmo, sostenendo che “Dio esiste” non è equiparabile a “Dio è onnipotente”, perché l'esistenza «si aggiunge» al soggetto attraverso la *posizione*. Quando dico: “i cento talleri esistono” intendo: stanno qui nel mondo. Ed è ovviamente diverso dal dire: “i talleri che ho in tasca sono cento”.

“Essere R” è una proprietà speciale Tuttavia, essere-esistere si comportano anche come predicati, e ciò deve far riflettere. Inoltre, il nostro linguaggio segnala una differenza tra il “c'è” e l’“esiste”. Ci sono scimmie parlanti e altamente evolute, nel film *Il pianeta delle scimmie*, ma nel nostro mondo (a quanto so) non ci sono. In effetti tanto Aristotele quanto Kant ci danno versioni diverse della storia per cui

l'esistenza non è mai predicato-proprietà. Detto semplicemente: c'è un uso predicativo e un uso esistenziale del verbo essere e quando parlo di R uso il secondo.

In ogni caso, trattare il concetto R come un predicato (come suggerisce Tugendhat: cfr. [cap. 11](#)), è un grande vantaggio per l'analisi concettuale: ci permette di riflettere liberamente sulle condizioni di asseribilità di R. Ci possiamo chiedere allora: quando diciamo che una cosa è reale? quando abbiamo diritto di dirlo, e che cosa intendiamo nel dirlo? L'ipotesi che difendo è che R significhi:

stare-essere presente nel mondo attuale, ossia in questo mondo in comune in cui viviamo pensiamo e di cui parliamo quando ragioniamo e discutiamo, e descritto dalla fisica come mondo spazio-temporale.

Heidegger discute questa idea della «presenza», che ritiene essere fondamento della «metafisica oggettivante», ma le sue ragioni valgono se e solo se: 1. si riduce il presente solo all'essere presente per una coscienza empirica, e 2. si riduce all'essere presente (nel senso indicato) tutto l'essere.

La metafisica qui adottata come si è visto non accetta queste due riduzioni. Quanto alla prima si è già detto che l'osservabilità empirica non soltanto non equivale all'esistenza, ma non è neppure una garanzia (un criterio) per determinare l'esistenza. Quanto alla seconda, tendo a prediligere l'idea che *tutto c'è*, ma *solo qualcosa esiste – è reale*: un'idea che come vedremo è tipica dei meinongiani.

Che cosa è reale e che cosa non lo è? Una volta assodato che i fatti sono di diversa natura e che gli esistenti che entrano in tali fatti possono essere di diverso tipo, forse basta stabilire che l'esistente in senso proprio e primario *ci è dato da quel che dice la fisica*: dunque esistono anzitutto i fatti fisici, e tutto il resto sopravviene sui fatti fisici. Il fatto che un fatto (o un oggetto) sia sopravveniente come si è detto non rende meno vera la proposizione che lo esprime o ne parla, né (secondo me) lo rende meno sussistente come *truthmaker*.

La natura primariamente fisica dei fatti non nega l'esistenza di fatti spirituali sopravvenienti (o «emergenti») sui fisici. E neppure nega l'idea che i fatti fisici possano essere anche in qualche aspetto diversi dai fatti riconosciuti tali dalla scienza attuale. Come si è detto, i fisicalisti di oggi si riferiscono alla «fisica completa», dunque anche i risultati metafisici della fisica, benché categorici, risultano provvisori, se visti nella prospettiva della «scienza totale» (cfr. § 8.4).

Che cosa nei fatti li rende conoscibili? Infine per questo sguardo preliminare, forse si può adottare una distinzione utile tra fatto epistemico e fatto metafisico. Il primo è il fatto contestuale, il pugno che mi hai dato, che io ho avvertito, e che qualcun altro ha visto che tu mi hai dato. Nel momento in cui io ricevo il pugno, il fatto epistemico coincide con il fatto metafisico, ma nel momento in cui poi andiamo a determinare se me l'hai dato o no, a quel punto il fatto metafisico si slega e se ne va per suo conto.

Allora il riafferrarlo con strumenti epistemici potrebbe non essere facile, perché in questa distanza che si è venuta a creare qualcuno potrebbe aver deviato e contaminato la relazione tra l'uno e l'altro. Per esempio, tu hai comprato il testimone, il quale dichiara: "non c'è stato nessun pugno". Oppure l'unico testimone è morto, e rimango solo io a testimoniare il fatto metafisico. Siccome io voglio da te un risarcimento, qualcuno può pensare: no, un momento, questo pugno forse non c'è mai stato.

Così finisce il problema del rapporto tra ontologia ed epistemologia: scoprendo che lo scetticismo dell'epistemologo domina, e deve dominare giustamente, nell'incertezza.

11. La rinascita della metafisica dallo spirito della logica¹

Un antico aneddoto taoista racconta che un tizio chiese a un saggio: «che cosa è la realtà?», e il saggio rispose dandogli un pugno in faccia. Evidentemente, il saggio aveva due obiettivi. Il primo era segnalare che la realtà è appunto pugni in faccia: è ciò che urta i sensi, la vita, i pensieri degli esseri umani, e su di essa non c'è granché da dire, c'è piuttosto da "sentirla", e "viverla". Il secondo era rendere noto al visitatore che la domanda era importuna, se non implicitamente offensiva: tu chiedi «che cosa è la realtà?», ed è come se chiedessi: «con quale bastone picchi tua moglie?».

Il saggio non era un antirealista, ma più propriamente un antimetafisico, ossia una persona che ritiene che la domanda sulla realtà non abbia risposte *teoriche* (che non siano ovviamente le risposte particolari ed empiriche della scienza); oppure che sia una domanda *insensata*, mal formulata, o di per sé fuorviante (come appunto le domande multiple sottilmente denigratorie: non hanno risposta, e offendono chi le riceve).

La prima posizione è tipica dei neokantiani, e di coloro che ad essi più o meno direttamente si sono ispirati. La seconda è tipica dei neopositivisti, in una certa epoca. Il saggio si era formato presumibilmente a Marburgo, o a Vienna. Come ho già suggerito, il divieto neokantiano e neopositivista di occuparsi di metafisica, ossia di indagare la natura della realtà con strumenti che eccedono quelli della scienza empirica, e di chiedersi come sia fatto, realmente, ciò che chiamiamo "esistente" o "reale", ha agito pesantemente nella tradizione filosofica. Tanto è vero che ancora oggi c'è chi associa alla parola «metafisica» l'idea di una ricerca insensata o mistica, che rincorre vanamente la trascendenza e prende sul serio i sogni dei visionari, oppure vuole sostituirsi alla scienza nell'indagare i fenomeni.

Da alcuni decenni però è in atto una controtendenza, specie nella filosofia analitica, dove la metafisica, di nome e di fatto, è decisamente rifiorita. Come si tratterà ora di vedere, la metafisica contemporanea ha trovato negli strumenti della logica moderna (proprio quelli elaborati dalla tradizione nominalmente più antimetafisica: il neopositivismo) nuove risorse di metodo; si è trattato, come si è accennato, di una vera e propria *rinascita della metafisica dallo spirito della logica*.

«Il più notevole sviluppo nella più recente filosofia analitica», scrive Stephen P. Schwartz, «è la rinascita della metafisica – la metafisica tradizionale – come area di indagine per i filosofi analitici».2 Anche per Hans-Johann Glock il dato più significativo della storia recente della filosofia è «la riabilitazione della metafisica».3 E la novità è ormai consolidata, visto che la nuova «ondata metafisica» data almeno da una ventina d'anni.4

La metafisica analitica contemporanea conferma alla perfezione quanto si è suggerito: che la metafisica nasce dalla logica. Peraltro Aristotele stesso è indotto ai suoi studi sull'essere precisamente dalle questioni squisitamente logiche determinate dalle discussioni con i megarici e i sofisti.5 Ma il primo punto che ci interessa sottolineare è che la rinascita è avvenuta esattamente secondo le linee previste da Tugendhat (anche se Tugendhat non aveva ancora notizia di alcune teorie più recenti).

Aveva scritto, nel 1976: «la filosofia analitica contiene in sé l'idea di una semantica formale in grado di assumere l'eredità dell'ontologia e della filosofia trascendentale».6 E la semantica formale di cui Tugendhat parla è precisamente quella semantica che è alla base della logica moderna. Per di più, per Tugendhat la FA attraverso la «nuova logica» può realizzare l'ambizioso progetto di conciliare Aristotele e Kant (inclusando la stessa fenomenologia, che Tugendhat interpreta come uno sviluppo dell'ontologia).

Le acquisizioni della logica moderna che secondo Tugendhat consentono di rilanciare e impostare in modo nuovo la metafisica sono le seguenti:

- una visione del tutto nuova dell'*oggetto* (inteso come *termine singolare*);
- una visione del tutto nuova del *concetto* (inteso come nome di un *predicato*);
- una visione del tutto nuova della nozione di *universalità* (o «formalizzazione», o «astrazione»: come subordinazione tipologica o concettuale, ossia predicati che parlano di predicati).

Si vedranno meglio più avanti le ricadute effettive di questi e altri contributi della semantica lanciata da Frege e Russell (in parte li si sono già visti, nei §§ 10.2-10.3). Ma intanto, notiamo che la tesi di Tugendhat si può confermare e anzi estendere, aggiungendo:

- una visione del tutto nuova di “mondo” come insieme di mondi possibili.

È questa la «svolta» a cui provvede la semantica modale lanciata da Kripke, e sviluppata in seguito sempre più pronunciata (anche da altri) come metafisica.

In effetti la rinascita della metafisica nella filosofia A si deve storicamente soprattutto se non esclusivamente alla svolta determinata dalla logica moderna, e alla sua implicita concezione del mondo-mondi. Più precisamente, io sostengo, si deve allo *spirito* della logica: a quel che la «nuova logica» (secondo l'espressione di Russell) concettualmente e praticamente ha rappresentato per la filosofia.

11.2. *Le tre vie dell'ontologia analitica*

L'intuizione di Tugendhat si è confermata, storicamente, secondo tre linee principali:⁷ A. il *Tractatus*, o la metafisica dell'atomismo logico; B. la teoria della quantificazione; C. la teoria dei mondi possibili.⁸

Il percorso A Il *Tractatus* si presenta come un'opera antimetafisica ma è leggibile esattamente in modo opposto. Lì il giovane Wittgenstein spiega come è fatto il «mondo» previsto dalla logica di Frege e Russell (e dalla filosofia dell'atomismo logico di Russell). In questo modo, secondo Armstrong,⁹ spiega come è fatto il mondo in generale. Vale a dire: il mondo è fatto di fatti-stati di cose, ovvero combinazioni di oggetti (per esempio il gatto di Gilles) + proprietà-relazioni (per esempio essere sul divano). Gli stati di cose sono i *truthmakers* delle proposizioni: "il gatto di Gilles è sul divano" è resa vera dallo stato di cose-fatto che il gatto di Gilles è sul divano. Questa acquisizione prevede due chiarimenti caratteristici dell'"ontologia" logica:

oggetto è qualsiasi cosa che possa avere proprietà;
proprietà sono modi d'essere (o stare in relazione, o agire) degli oggetti.

Ora vediamo bene che da qui (come per Aristotele) si apre lo spazio della metafisica. E la metafisica si presenta quando ci si chiede quali (tipi di) oggetti esistano; se le proprietà esistano come tali; se le proprietà siano universali o particolari; se esistano proprietà essenziali o intrinseche; quali tipi di proprietà esistano e quali non esistano. L'aver accettato l'evidenza logico-linguistica delle proprietà, e degli oggetti, fa (ri)nascere il problema metafisico. E notate: non è rinascita del realismo, ma *rinascita su nuove basi della domanda che lo riguarda*. È questa la prospettiva prevista da Tugendhat.

Il percorso B Come esprimiamo "esistono P", "ci sono P"? Come

esprimiamo “I P sono Q”? I giudizi esistenziali o totali sono espressioni di stati di cose? Come esprimiamo “non ci sono P”, “non esistono P”? I giudizi negativi sono espressioni di stati di cose negativi? È questo uno sfondo costante della riflessione analitica, come vedremo (§ 12.2). Ma dal punto di vista dei contributi che tali riflessioni hanno dato alla metafisica, dobbiamo fare riferimento alla teoria della quantificazione, così come viene usata nel saggio di Russell *On Denoting* (1905), e poi sviluppata nel 1948, con il saggio di Quine *On What There Is*.

Quine stabilisce che esserci (= esistere?) è espresso dal quantificatore esistenziale, il “c’è qualche x”. “Ci sono gatti parlanti” si traduce in logica in “c’è qualche x che è un gatto ed è parlante” ($\exists x Gx \wedge Px$). Ne segue che quando parliamo dell’esserci di qualcosa, intendiamo semplicemente manifestare il fatto che quantifichiamo su cose di quel genere (da cui la nota formula: «esserci significa essere il valore di una variabile»). E ne segue anche che l’ontologia di una teoria (quel che una teoria considera esistente) si stabilisce guardando “su che cosa quantifica”.

Quella di Quine però non è né metafisica (riflessione sulla realtà) né ontologia (riflessione su che cosa effettivamente c’è o esiste), ma metaontologia, come ha sostenuto ripetutamente il suo seguace Van Inwagen.¹⁰ Le sue tesi sono servite a fornire un metodo per esaminare gli impegni ontologici delle teorie, e a precisare la nozione di ontologia come esame di ciò che c’è (per una teoria).¹¹ Ma non dicono nulla su ciò che c’è *realmente*, e in generale, né su come è fatto. Simili questioni (che a volte si chiamano di «ontologia materiale») per Quine sono di pertinenza della scienza. La filosofia si limita a raffrontare le ontologie, ovvero a effettuare «proiezioni» ontologiche.

Questo ci dice che Quine in metafisica è ancora neopositivista-neokantiano: per lui in fondo non c’è risposta *filosofica* alla domanda sulla realtà.

Il percorso C “John F. Kennedy avrebbe potuto non essere ucciso”; “è impossibile che un oggetto sia blu e non abbia una superficie che rifletta la luce”. Sono veri. Ma che tipi di fatti li *rendono veri*? La risposta è: *fatti modali*, ossia relativi a mondi possibili. Il primo significa:

in qualche mondo possibile JF Kennedy non è stato ucciso;

il secondo:

in nessun mondo possibile un oggetto è blu ed è privo di una superficie che rifletta la luce.

Forse il maggior contributo alla metafisica (e la sua più vistosa rinascita) si è avuto precisamente a partire dalla logica modale. Ed è anzitutto Saul Kripke a vedere nella semantica dei mondi possibili una svolta per la metafisica. Una svolta che Tugendhat in effetti non aveva preso in considerazione.

La semantica della logica modale, che prevede mondi in cui le cose sono diverse da come sono, non serve soltanto a valutare la validità di ragionamenti del tipo: “se avessi 20 000 euro potrei comprarmi quella macchina, ma non li ho dunque non posso comprarla”, serve anche a impostare in modo nuovo e molto più efficace le questioni metafisiche di fondo. Per esempio (cfr. § 12.4): le questioni dell’identità, del rapporto oggetti-proprietà, dell’essenzialismo. Questa tazza potrebbe avere proprietà diverse (essere più grande, rossa invece che bianca ecc.), ma se non fosse concava, cesserebbe di essere una tazza (quello che è), il che significa che concavo è essenziale all’essere tazza: in tutti i mondi possibili questa tazza è concava, se non è concava non è più quello che è. Si vedrà che il realismo di Lewis (distinto dall’epistemicismo di Kripke) è particolarmente efficace in questo senso (cfr. § 12.4).

Che cosa hanno in comune? Il tratto in comune tra i tre percorsi è precisamente il «*realismo metodologico*» che si è tratteggiato nel precedente capitolo. Il punto di partenza, nei tre casi, è il fatto che esistono fatti, capaci di rendere vere o false le proposizioni. Questo punto di partenza è stato considerato il limite principale della (o di una parte della) filosofia analitica. È precisamente ciò che hanno discusso Habermas e molti altri chiamandolo «semantica veritativa», e identificandolo come una prospettiva che trascurerebbe del tutto le componenti di «costituzione» dei fatti reali, e le componenti pragmatiche e comunicative del linguaggio.

In realtà, come si è visto, il realismo semantico può essere neutrale rispetto alle scelte epistemologiche: non conta tanto il modo in cui ho “trovato”, ossia visto o costruito, il fatto dei figli di Jones. Non conta neppure, propriamente, lo scopo comunicativo che mi propongo con il dire “i figli di Jones sono biondi”. Conta semplicemente che lo stato di cose “i figli di Jones sono biondi” sia entrato nel mio ragionamento, e dunque io ne abbia dovuto presupporre la verità. Il realismo semantico è per di più neutrale rispetto a scelte metafisiche di dettaglio (anche se si basa saldamente sulle tre tesi).

Sappiamo però che il realismo è una prospettiva da tutto o nulla. Incominciando a essere realisti metodologici o semantici, si finisce per essere anche realisti metafisici. Ed è questo che di fatto è successo nella filosofia analitica.

La vera opportunità della metafisica sorta dalla logica è che *consente di lasciare aperto lo spazio dei fatti senza vincolarlo a postulati epistemologici*. Per esempio, postulati di tipo empiristico, visto che esistono – aleticamente – fatti osservabili o verificabili ma anche fatti matematici, astratti, formali, probabili, congetturali, possibili ecc. Un perfetto esempio di metafisica “leggera” si ha per esempio nella posizione di Varzi, che vede la metafisica come un campo di discussioni aperte, semplicemente a partire dall’assunto ontologico di partenza: esistono (ci sono) alcune cose, e su tali cose (come siano fatte, e che cosa siano davvero) possiamo dire enunciati veri (più o meno sapendo che lo sono).¹²

Quello che si ottiene sostanzialmente è un *alleggerimento* della nozione di fatto. È questo, io direi, lo *spirito* della logica: *l’apertura del mondo ai mondi possibili e pensabili*.

Consideriamo la famigerata tesi di *Al di là del bene e del male*: «non ci sono fatti, solo interpretazioni». Perché Nietzsche dice questo? A un primo sguardo, lo dice perché, come si è suggerito, quando *discutiamo* di fatti già accaduti, abbiamo a che fare con interpretazioni, e i fatti-fatti si sono dileguati. Ma a ben guardare dice questo anche perché con “fatto” intende qualcosa di molto *pesante* e irriducibile, coltiva cioè un’idea di «realtà in sé» come una specie di «roccia sotto la neve», come dice Hegel: una base durissima e inamovibile, l’evidenza «inemendabile», che non ha alcun rapporto con il fragile apparato (neve) delle conoscenze umane. Però considerare così la realtà significa, come fa lo pseudokantiano, vederla nella nostra prospettiva, nella prospettiva della conoscenza.

La realtà in sé invece, dice Hegel, «è il vivente pane della ragione»,¹³ ciò che eminentemente è vivo e si muove, e ciò di cui la ragione sempre si nutre.

È chiaro dunque che l’errore consiste nel restringere il concetto di realtà sulla base delle cognizioni che abbiamo circa la realtà, e stabilire che i predicati “è un fatto”, “è reale” debbano assegnarsi *solo* a quanto ci risulta essere reale (o inemendabile che dir si voglia).

In pratica, quel che bisognerebbe suggerire, è che le condizioni dell’assegnazione di “è vero”, “esiste”, “è reale” siano mantenute, ma senza restringere il loro spazio di applicazione solo a ciò che ci risulta sul piano empirico-sensoriale, o sul piano della scienza “incompleta”. Questa apertura non coincide affatto, si noti, con l’idea che esistono gli spiriti, o qualsiasi altra sciocchezza propagata dagli architetti dei «mondi ideali campati in aria», come dice Kant. Piuttosto, consiste nell’ammettere tra i “fatti” che rendono veri i nostri enunciati tipi di fattualità anche non strettamente empirica: per esempio i fatti

probabili, o possibili (stabiliti per calcolo e inferenza a partire da fatti attuali), le fattualità scientifiche non osservabili, ma che hanno effetti osservabili (attuali o possibili), le fattualità riguardanti comportamenti e credenze collettive ecc. Era questa in definitiva la procedura di Aristotele, il quale ricordava la fondazione empirica delle conoscenze e dell'esperienza, ma ammetteva anche l'equivocità dell'essere, il fatto che l'essere si dice «in molti modi». Il che non vuol dire, è ovvio, che sull'essere si possa dire qualsiasi cosa, o che esistano più descrizioni vere di uno stesso fatto, ma che attribuiamo "esiste", "c'è", a cose di diverso tipo.

12. Realismi realmente nuovi

12.1. *Qualcosa di nuovo, anzi di antico*

Ho suggerito che il realista metafisico, se sa quel che sostiene, è l'esatto contrario del dogmatico. Se non altro, perché in casi controversi rimette il giudizio alla realtà, e perché sa benissimo che non conosce tutta la realtà.

Questa evidenza, in fondo piuttosto intuitiva, trova conferma negli sviluppi della metafisica analitica, che hanno registrato un'effettiva ripresa delle posizioni realistiche, diventate comparativamente più importanti di un tempo. Ma soprattutto hanno confermato l'idea suggerita nel § 11.3: che una metafisica conseguente comporti l'abbandono di quella visione assurda dei fatti come «roccia sotto la neve», che ha fornito le basi dell'antimetafisica ottocentesca e novecentesca.

Il pieno riconoscimento della possibilità di indagare filosoficamente la realtà comporta conseguenze che sono l'esatto contrario del realismo illuminista e "moderno", prigioniero delle restrizioni di un malinteso empirismo, concepito come primato assoluto del *de se nunc*. Naturalmente con "illuminismo" non si intende qui l'orientamento razionale che si afferma storicamente, e che è comune al Settecento come a Hegel e ad Aristotele, ma quella specifica filosofia della scienza e della conoscenza che ha come conseguenza l'esclusione della metafisica, sulla base di restrizioni soggettivistiche e solipsistiche (cfr. § 6.6).

Si vedrà ora che la metafisica contemporanea prevede alcune tipiche conseguenze antilluministiche (nel senso indicato). Più precisamente: a. la compatibilità tra realismo fisicalista e riconoscimento dell'esistenza degli universali, o delle proprietà; b. la compatibilità tra realismo logico-semantico e l'esserci di oggetti inesistenti (anzi il riconoscimento che il primo implica il secondo); c. la compatibilità tra realismo (anche materialista o fisicalista) e possibilismo (anzi il riconoscimento che il primo implica il secondo).¹

Se si tiene conto di questo, si vedono anche bene le ragioni per cui la critica del realismo metodologico, che ha certamente dominato la filosofia - specie continentale - nel Novecento (cfr. § 2.1), *non ha più ragione di esercitarsi*, e dunque anche quell'"antirealismo" (che era l'unico sensato) va accantonato: basta "aprire" la metafisica, e soprattutto riportare la realtà al suo stato di «vivente pane della ragione», per non avere più molte perplessità sul realismo metodologico.

A questo proposito, credo che tre prospettive siano da prendere in considerazione: il noneismo di Graham Priest;² il realismo degli universali, specie nella versione di David M. Armstrong; il realismo modale di David K. Lewis. Tutte e tre contribuiscono a quell'idea di apertura e di alleggerimento della nozione di "fatto" che è stata indicata nel § 11.3. In effetti come ho suggerito (cfr. [cap. 6](#)) il vero «problema dell'essere» (di ciò che esiste e di come è fatto) non nasce dallo scetticismo, ma piuttosto dal pluralismo ontologico. È la varietà dell'essere che ci mette in imbarazzo quando dobbiamo pronunciarcisi sulla realtà.

«L'essere si dice in molti modi». Ma abbiamo notizia dei modi diversi dell'essere, in definitiva, a partire da una sola circostanza: *parliamo di cose che forse "non ci sono"*. E queste "cose che non ci sono" sono appunto:

- gli *oggetti inesistenti* in generale;
- le *proprietà* degli oggetti (le astrazioni, gli universali);
- le *possibilità* (ciò che potrebbe essere ma non è, o perlomeno non è ancora).³

12.2. Noneismo

Un modo tradizionale di affrontare il problema degli oggetti inesistenti (per esempio, come si presenta ancora in Kant) consiste nel partire dal *fatto* che pensiamo-percepiamo oggetti, quindi cercare di fissare in qualche modo la differenza tra il modo d'essere di questi oggetti: alcuni sono *esistenti* (reali), altri soltanto *pensati*; come distinguere gli uni dagli altri?

La caratteristica della filosofia analitica (specie nella versione B) consiste invece nel partire dalla logica dei predicati, e dunque nel concepire la questione della non-esistenza non tanto come una relazione tra essere e pensiero ma come un problema di uso e valutazione del linguaggio, e in particolare degli enunciati *quantificati* del tipo "qualche P è Q". Quando io dico, per esempio, "qualche sirena non canta", sto sostenendo che *ci sono* sirene che non cantano; ma in che senso ci sono? Forse nel senso che esistono?

12.2.1. Meinongiani e quineani

L'ontologia analitica è stata fin da principio segnata dal confronto con una tesi che viene riconosciuta caratteristica di Alexius von Meinong, un allievo di Brentano, vissuto tra il 1853 e il 1920. La tesi è

molto semplice, ed è la seguente:

ci sono oggetti che non esistono.

Tale tesi, che chiameremo M, è un portato centrale della *teoria dell'oggetto* di Meinong. La teoria dell'oggetto meinongiana e in particolare la tesi M furono inizialmente accettate da Bertrand Russell⁴ e in seguito, nel 1905 e nel 1907, rifiutate. Il nucleo centrale della teoria delle descrizioni esposta in *On Denoting* è precisamente costituito dalla critica della tesi M.

Non è necessario entrare in dettaglio nella storia del meinongismo, e nella questione degli oggetti inesistenti. Su entrambi i temi, esiste un'ottima letteratura, anche in italiano.⁵ L'impostazione meinongiana ci interessa qui perché l'analisi meinongiana dei concetti di essere e oggetto è forse la più raffinata di cui oggi disponiamo. Essa arriva ai risultati così sommariamente ricostruibili (per le finalità che ci interessano):

esistenza (*Existenz*)



sussistenza (*Bestand*)

essere incompleto



Essere oggettivo
(= essere così: *Sosein*)
non essere (*Nichtsein*)

In altri termini: l'*essere oggetto* è la categoria più vasta, e l'unica condizione per essere oggetto è avere un *Sosein*, ossia un «essere così». Essere oggetto significa esserci, e l'esserci, evidentemente, comprende cose che ci sono propriamente, nel senso che hanno un essere, e cose che non ci sono, nel senso che non hanno l'essere (è questa una tipica tesi del meinongismo maturo, il cosiddetto principio dell'*indipendenza dell'essere-così dall'essere*, del *Sosein* dal *Sein*).

Dunque *ci sono* (sono oggetti), oltre agli oggetti esistenti, e ai numeri e agli enti geometrici (che si possono intendere come sussistenti): oggetti finzionali (Pegaso), intenzionali (l'idea che ho della filosofia), inesistenti o incompleti (il veleno che immagino sia stato messo nel mio bicchiere, l'abbozzo di idea che ho di cose di cui so molto poco, per esempio di Marte ecc.), contraddittori (il quadrato rotondo), ma anche le privazioni, le mancanze, le assenze, e tutto ciò che in qualche modo abbia un *Sosein*.

La negazione di M però ha costituito l'*ortodossia* analitica riguardo al problema degli oggetti inesistenti. L'ontologia analitica è stata così attraversata dal confronto tra l'*eterodossia* meinongiana, e coloro che rappresentano l'*ortodossia*, perlopiù identificati come i «quineani» (da Quine). I primi si distinguerebbero per il fatto di ammettere a qualche titolo l'essere di cose che non esistono; i secondi per il fatto di negare che il non-esistente abbia un essere di qualche genere. Ma si può anche dire – così ha posto la questione Van Inwagen – ⁶ che i primi vedono qualche differenza tra esserci ed esistenza, e i secondi negano tale differenza.

In *Exploring Meinong's Jungle and Beyond* (1980) e in un articolo del 1982, *On What There Is Not*, il filosofo australiano Richard Routley (poi Sylvan) ha difeso una variante di meinongismo da lui definita *noneism*, «noneismo». ⁷ L'idea di Routley è che il meinongiano non ha alcuna difficoltà a orientarsi nella giungla di tutte le cose che sono (cioè anche quelle che non esistono), a riconoscere quelle che non esistono, e anche a parlare di cose inesistenti con pretesa di verità, e a riconoscere in generale la possibilità di parlarne in modo veridico o falsidico. Perché questo è in definitiva il punto preliminare che ci interessa: il fatto che si possa dire il vero, e anche il falso, anche quando non si parla di fatti empirici, direttamente da noi osservati oppure osservabili; ⁸ o quando si parla di oggetti che “non ci sono”, per esempio io dico: “Ulisse era figlio di Venere”, e dico il falso, ma quale falso, poiché tanto Ulisse quanto Venere (probabilmente) non sono mai esistiti?

In *Towards Non-Being* (2005) Graham Priest ha offerto una presentazione dettagliata del noneismo, offrendo alcune modifiche e precisazioni alle tesi di Routley. ⁹ In pratica, dice Priest, tutto il problema del meinongismo sta nella necessità di evitare le non desiderate conseguenze del «principio di caratterizzazione» (PC), il quale afferma che *ogni oggetto ha esattamente le proprietà che è detto avere* (con cui è caratterizzato). Se sto parlando di matite gialle, le cose di cui sto parlando sono gialle, e sono matite; se sto parlando di cavalli alati le cose di cui parlo sono cavalli e sono alate. Non soltanto: se sto parlando di “montagne dorate esistenti”, le cose di cui parlo sono montagne, dorate ed esistenti.

Priest adotta come soluzione una semantica dei mondi possibili. Ciò non vuol dire che alcuni oggetti esistono in qualche mondo e non esistono in altri mondi: vuol dire invece che alcuni oggetti in qualche mondo *hanno esistenza*, ossia appartengono all'estensione del predicato di esistenza E. Infatti, nell'ottica di Priest, *esistere* è un predicato «perfettamente ordinario», e niente nella tradizione ci

impedisce di considerarlo tale (anche Kant, normalmente considerato il grande teorico della natura non predicativa dell'esistenza, in realtà riteneva che si trattasse di un predicato non *determinante*).¹⁰ Dunque Priest suggerisce anzitutto di *distinguere il quantificatore esistenziale dal predicato di esistenza*. Un conto è dire: "nel mondo x qualche P è Q ", e un altro dire: "nel mondo x esistono P che sono Q ".

In definitiva, in quanto "oggetto di pensiero" ogni oggetto ha tutte le proprietà che è detto o percepito avere, e in questo senso non c'è rilevante differenza tra cavalli volanti e matite gialle. La differenza è data dal riferimento al mondo attuale (o anche dal riferimento al mondo di cui stiamo parlando). «In questo modo», scrive Priest, «il CP può essere accettato in *piena generalità*».¹¹ Qualcosa caratterizzato come "la montagna dorata" ha le sue proprietà - essere dorata, essere una montagna - in quei mondi che realizzano il modo in cui io mi rappresento il mondo quando penso a una simile montagna, o ne sento parlare. E quanto alla "montagna dorata esistente", l'esistenza non è determinante, non entra nella caratterizzazione, ma funziona come predicato, collocando l'oggetto in quel mondo che io mi rappresento, parlandone, e in cui effettivamente qualche montagna dorata esiste.

Ora ci si chiede: perché essere noneisti? Quali sono i vantaggi della teoria?

Supponiamo che Mr Smith abbia paura del suo vicino di casa, Mr Jones. Ora Jones è un tipo tranquillissimo, che non farebbe male a una mosca, e tuttavia Smith crede che Jones sia un uomo spietato, e voglia ucciderlo. Questa è una tipica relazione di un soggetto epistemico, Smith, con un oggetto inesistente: il pericoloso Jones. Priest dice che il *meinongismo* è una concezione «molto naturale, semplice, e fedele al senso comune», in effetti è abbastanza naturale la seguente linea di ragionamento: la paura di Smith riguarda un oggetto inesistente, ossia una certa *rappresentazione* di Jones, che ha tratti di similarità con Jones (con quel che sarebbe una fedele rappresentazione di Jones), ma se ne distingue per l'aspetto rilevante dell'essere pericoloso. La rappresentazione prodotta da Smith è vera nel mondo possibile in cui il pericoloso Jones ha effettivamente il predicato di esistenza. Smith la ritiene vera perché si rappresenta quel mondo, in cui appunto esiste il *truthmaker* "il pericoloso Mr Jones".

Questo è solo uno dei problemi per cui si può ritenere utile se non necessaria l'adozione di un'ontologia (meglio direi una metafisica) noneista.¹² Priest ne elenca molti altri. Dal mio punto di vista c'è anche un'altra ragione, ed è la seguente: il noneismo lascia aperta di principio la possibilità di considerare l'ontologia come disciplina filosoficamente sensata, e l'essere come un concetto in qualche misura trattabile. In effetti, come ha riconosciuto David Lewis,¹³ l'impostazione ortodossa, quineana, implica che il predicato di esistenza, appiattito sul

quantificatore, diventi un *queer predicate*. Non per nulla nella prospettiva quineana, come riconosce Van Inwagen, abbiamo una «ontologia *thin*», sottile, e come *sgonfiata*.

Si tratta in altri termini di evitare che l'“alleggerimento” dei fatti (cfr. § 11.3) diventi “sgonfiamento” deflazionista, e infine neutralizzazione dell'ontologia, riproducendo in questo modo l'errore dei neokantiani.

12.3. *Universali*

Il problema degli universali è uno degli argomenti più frequentati della metafisica recente. I contributi dei metafisici contemporanei hanno anzi fornito se non una soluzione dell'antica disputa, almeno una impostazione del problema particolarmente chiara e illuminante. Ha scritto Peter Simons: «È molto gratificante il fatto che la discussione sull'antico problema degli universali sia avanzata in anni recenti fino a un punto in cui le alternative sembrano tracciate con chiarezza canonica, e molte mosse standard del dibattito sono state codificate». ¹⁴

Anche su questo tema esiste un'ottima letteratura, anche italiana. ¹⁵ Offro una versione rapida del problema, con particolare attenzione alla più famosa teoria «realistica» circa gli universali: quella di David M. Armstrong.

12.3.1. *Il problema*

Il linguaggio si modella sul mondo, e su come pensiamo che sia fatto. E il linguaggio in forma piuttosto ostinata e resistente ci dà notizia di almeno due tipi di cose: gli *oggetti*, e le loro *proprietà*. Ci chiediamo allora: esistono gli oggetti? esistono le proprietà? Si è già visto un primo dibattito metafisico sugli oggetti: quello dei «due tavoli» di Eddington. Ma ora si tratta di impostare la questione in modo diverso.

A tutta prima gli *oggetti* come tali sembrano esistere. Il tavolo sembra esserci in qualche modo, sia esso sciame di particelle, oppure oggetto “di taglia media”. Invece il suo essere rosso, di legno, alto 85 cm, non sembrano “esserci”. Dunque gli oggetti esistono, ma le loro proprietà non esistono? Ma che cosa sono esattamente gli oggetti, una volta che ne abbiamo tolto tutte le proprietà? Che cosa resta di Socrate se togliamo il suo essere greco, filosofo, saggio ecc.?

Di qui, dal problema dell'esistenza delle proprietà, si presenta (e si ripresenta) nella filosofia analitica il problema degli universali. Una caratteristica primaria delle proprietà (di cui ancora ci dà notizia il linguaggio) consiste infatti nell'essere *condivise*. L'essere rosso del

tavolo è certamente condiviso da molti oggetti rossi, e così pure il suo essere alto 85 cm, e a ben guardare anche il suo “essere tavolo” è un tratto che ha in comune con moltissime entità del mondo... La prima evidenza problematica è dunque *la condivisione di proprietà*: Socrate è saggio, e Platone è saggio; dunque Platone e Socrate hanno qualcosa in comune: la *saggezza*; ma che cosa è la saggezza? esiste realmente, come tale?¹⁶

La posizione nominalista in una versione preliminare ci dice che le proprietà non esistono, e non esistono “come universali”. Il termine *nominalismo* si riferisce al fatto che l’universale sarebbe un effetto di linguaggio. Quando dico “Socrate è saggio” / “Platone è saggio” penso di riferirmi a Socrate, a Platone, e a *qualcosa* che entrambi posseggono o condividono. Ma secondo il nominalista non è così. La realtà è fatta di oggetti particolari.

Quanto alla posizione realista, occorre distinguere tra la teoria secondo cui le proprietà *esistono*, ovvero quando parlo della saggezza di Socrate parlo di qualcosa che esiste, e che l’individuo-oggetto Socrate effettivamente ha; e la teoria secondo cui le proprietà non soltanto esistono, ma sono anche *universali*. La prima tesi, ovvero la realtà delle proprietà in generale, è un’acquisizione che molti metafisici contemporanei accettano senz’altro.¹⁷ L’idea che siano effettivamente universali è meno condivisa.

12.3.2. *La disfatta del nominalista*

Dopo una prima fase realista,¹⁸ nella filosofia analitica dominano diverse versioni di nominalismo. Ma la situazione si ribalta, quasi all’improvviso, con lo sviluppo della ricerca in metafisica. Se in epoche precedenti la posizione realista risultava essere la più complicata, artificiosa e difficile da sostenere, ora sembra che la posizione più faticosa e innaturale, meno economica e intuitiva, sia quella del nominalista di tipo tradizionale, che esclude le *entità astratte*, le entità *universali*, ma anche le *proprietà* e le *relazioni*.¹⁹

Il rilancio in grande stile della prospettiva realista viene effettuato nell’opera di Armstrong *Universals and Scientific Realism*. Qui Armstrong discute il nominalismo che chiama *immoderate* e mostra che sostenere una posizione di questo tipo non soltanto è in contrasto con le comuni intuizioni, ma anche, e soprattutto, è in contrasto con quanto viene postulato e confermato dalla scienza.²⁰

Armstrong nota che il nominalista del genere di Quine, ossia chi non ammette l’esistenza di proprietà e relazioni, ma comunque fa uso delle une e delle altre, e non argomenta con precisione il suo rifiuto, è un *ostrich nominalist*, un nominalista-struzzo: si comporta come lo struzzo,

che nasconde la testa nella sabbia.

In capitoli successivi del dibattito, Armstrong affina ulteriormente la sua critica del nominalismo. I suoi argomenti sono mirati a effettuare due mosse:

1. dimostrare che le proprietà esistono come tali;
2. dimostrare che è preferibile intenderle come universali.

La prima mossa serve a discutere le posizioni del nominalista (o meglio del particolarista) classico, il quale ritiene che non esista niente di simile all'essere saggio di Socrate, o alla saggezza, ma esista solo Socrate. La seconda mossa serve a discutere le posizioni di un nuovo tipo di particolarista: il teorico dei «tropi», per il quale le proprietà ci sono, ma sono particolari: dunque esiste l'essere saggio di Socrate, ma non esiste la saggezza in generale.

Armstrong distingue tre tipi principali di nominalista: il nominalista dei predicati (PN), il nominalista delle classi (CN) e il nominalista della somiglianza (RN). Il primo ritiene che per una cosa essere "di un certo tipo" significa che un predicato, una entità linguistica, è asseribile di quella cosa. "Socrate è saggio" e "Platone è saggio" significano che la parola "saggio" si applica tanto a Socrate quanto a Platone. E non c'è altro da dire. Ma si chiede Armstrong: un oggetto cambia temperatura: che cosa c'entrano i predicati? L'oggetto avrebbe cambiato la sua temperatura anche se i predicati non fossero mai esistiti.

Il CN sostiene che per una cosa avere una certa proprietà, per esempio "essere un elettrone", significa essere un membro della classe degli elettroni. E le classi sono entità particolari. Ma, si chiede Armstrong: quali classi esistono? Esistono classi di svariatissimi tipi, e metafisicamente bizzarre, per esempio la classe delle "cose gialle o che si trovano in questo momento a Padova". Il CN allora potrebbe dire che esistono solo le classi naturali, ma deve dirci che cosa sono, e allora adotterà certamente la nozione di *somiglianza*: le classi sono collezioni di oggetti che si assomigliano. Ma allora il CN si trasformerà in un RN.

Il RN ci dice che le proprietà sono determinate dalla *somiglianza* tra oggetti particolari: Socrate e Platone appartengono alla classe delle cose sagge, perché si assomigliano per qualcosa, «in un certo rispetto». Ma che cosa è questo «rispetto»? forse un'altra classe (regresso)? oppure un universale (appunto la saggezza)?

Insomma, il nominalista, di ogni tipo, con la sua insistenza sugli oggetti particolari sembra essersi messo in pasticci da cui difficilmente potrà uscire. L'unica sua risorsa è fare lo struzzo, ossia usare le proprietà e gli universali, e far finta di nulla.²¹

Tutto questo dimostra che occorre riconoscere l'esistenza delle proprietà. E riconoscere questa esistenza è piuttosto utile, perché tutta la scienza e la nostra conoscenza vertono in ultimo su proprietà. Quando studio i lamellibranchi, o le drosofile, la forza di una leva, la velocità di un mobile, lavoro sempre esaminando proprietà e le relazioni tra esse.

Però, una volta ammesse le proprietà, si può sostenere che siano *particolari*, e non universali. È questa la posizione dei teorici dei tropi. Con la parola «tropi» i metafisici indicano le proprietà particolari che gli oggetti particolari hanno, per esempio la particolare bianchezza di questa particolare zolletta di zucchero, lo specifico rosso di questa mela ecc.

I tropi sono intesi e definiti in modi diversi: per esempio «particolari astratti», «qualità particolarizzate», «proprietà concretizzate», oppure «accidenti individuali». Versioni della teoria si ritrovano in tutta la tradizione filosofica; più di recente molti autori diversi si sono misurati con la teoria. Il testo classico di riferimento, che fornisce il *classical account*, è *On the Elements of Being* di Donald C. Williams.²² Per Williams i tropi si collegano tra loro in due modi: per *collocazione* (il tropo bianchezza si trova collocato insieme al tropo lucidezza, in una palla da biliardo); per *somiglianza* (la bianchezza della palla da biliardo è simile alla bianchezza della mia camicia).

Potrebbe sembrare bizzarro ma non lo è. Ogni cosa che incontriamo sembra essere una specie di fascio (*bundle*) o grappolo (*cluster*) di proprietà particolari: questa palla da biliardo è la somma di specifica bianchezza + specifica lucidezza + specifica durezza ecc.

È interessante notare che tanto i tropi quanto gli universali possono prendere congedo dalla nozione di «oggetto astratto». Infatti per Armstrong gli universali sono *in re*, e sono proprietà fisiche. E mentre per Williams come per Keith Campbell²³ i tropi sono «particolari astratti», per altri autori, per esempio per Peter Simons,²⁴ sono particolari concreti. Non per nulla: il peculiare essere rossa di questa mela è dovuto a peculiari caratteristiche chimiche, e non soltanto: si può dire che per «vedere» questo rosso non ho propriamente bisogno di «astrarlo» dall'oggetto in cui si presenta: lo vedo nell'istante stesso in cui vedo l'oggetto.²⁵

La principale ragione per cui Armstrong preferisce gli universali ai tropi è che i teorici dei tropi, come già i nominalisti classici, si trovano in qualche difficoltà quando devono spiegare la relazione di somiglianza. Due tropi che si assomigliano infatti non possono avere qualcosa (di identico) in comune, perché questo qualcosa sarebbe un universale. Come faccio allora a spiegare che il bianco di questa palla

da biliardo si chiama “bianco” come il bianco della mia camicia?

Il realista spiega la somiglianza definendola semplicemente come condivisione di proprietà universali, che restano strettamente identiche tra loro. Abbiamo allora per esempio Socrate, che chiamiamo *s*, il quale è filosofo (F), è saggio (S), marito di Santippe (M) e morto a causa della cicuta (C); poi abbiamo Platone, il quale è F, S, scapolo (non M), morto di morte naturale (non C). “Socrate e Platone si assomigliano” vuol dire semplicemente che *ci sono alcune proprietà che condividono*, e queste proprietà sono per l'appunto F e S.

La questione naturalmente non si ferma qui. C'è ancora molto da stabilire. Per esempio quali tipi di proprietà esistano, o come avvenga che una sola proprietà sia istanziata in diversi oggetti; e occorrerà stabilire se davvero esistano gli oggetti come sostrati nudi, *bare particulars*, di tutte le loro proprietà ecc. Armstrong ha fornito nel tempo le sue risposte, e la sua metafisica è oggi forse la più completa e originale.

12.4. *Realismo modale*

Sembra che ci siano circa 17 000 pianeti simili alla Terra, nella sola Via Lattea, e un dato accertato è che 2740 di questi pianeti hanno condizioni strutturali e atmosferiche tali da permettere uno sviluppo molto simile a quello terrestre.

Già soltanto la considerazione di questa vastità dovrebbe portarci a considerare seriamente una teoria che è apparsa bizzarra al principio, ma a cui la fisica contemporanea si sta avvicinando sempre di più: si tratta del «realismo modale», il cui più radicale esponente è stato David K. Lewis, e che consiste semplicemente nel dire: “le possibilità esistono”, vale a dire: “esistono realmente infiniti mondi possibili”.

Il punto di partenza della teoria è semplicissimo. “Kennedy avrebbe potuto non essere ucciso” sembra un enunciato vero, mentre “è possibile che un oggetto sia blu e non abbia una superficie che rifletta la luce”, ci risulta falso, e “potrebbero esistere scimmie parlanti” è forse vero ma si può discutere. Questo significa che pensiamo possibilità, e formuliamo su di esse enunciati che risultano essere veri, falsi, discutibili ecc. Ma se gli enunciati modali sono veri, occorrono stati di cose (o comunque cose, eventi, oggetti) che li rendano tali. Dunque, diciamo: “ci sono” possibilità, “ci sono modi in cui le cose avrebbero potuto essere”, e i modi in cui le cose avrebbero potuto essere sono i mondi possibili.³ Lewis propone di intendere questo “ci sono” in senso letterale, nel senso di “esistono”, “sono reali”.

La prima obiezione è che usiamo le espressioni “esiste” o “c’è” per riferirci al mondo attuale, dunque dire che ci sono mondi possibili significherebbe dire che le possibilità esistono attualmente, il che è contraddittorio. Lewis nota però che usiamo queste espressioni in almeno due modi diversi: in modo *ristretto*, per indicare ciò che c’è nel mondo attuale, e in modo non ristretto, per indicare l’esserci del mondo attuale insieme a quello dei mondi possibili.⁴

Una seconda obiezione è che riconoscere esistenza alle possibilità viola il principio di economia: l’ontologia prevista dal realismo modale è «poco sobria». Lewis distingue allora due tipi di parsimonia, *qualitativa* e *quantitativa*. Una dottrina è parsimoniosa dal punto di vista qualitativo se ammette un piccolo numero di *generi* di entità; dal punto di vista quantitativo se ammette pochi *esemplari* dei generi che postula. Evidentemente, la parsimonia qualitativa è consigliabile, mentre non c’è ragione di incoraggiare la parsimonia quantitativa. «Credete già nel mondo attuale, io vi chiedo soltanto di credere in un numero maggiore di cose di quel genere, non in cose di qualche altro genere».²⁸

Oppure si potrà sostenere (è l’obiezione di Quine) che i possibili non attualizzati sono elementi ontologicamente «disordinati», visto che *sono attualmente* quel che *possono* essere. La controobiezione di Lewis è che la postulazione dell’esistenza dei mondi toglie precisamente questo disordine: sarebbero disordinati quegli elementi che si trovasse al confine tra attuale e possibile, ovvero «possibili non attualizzati che vivono una doppia vita, indugiando sulla porta di due mondi contemporaneamente». Ma «i possibili non attualizzati in cui credo sono confinati nel proprio mondo, connessi alle proprie controparti solo attraverso legami di somiglianza».²⁹

Inoltre. Quanti sono questi mondi? Sotto quali aspetti variano? Che cosa hanno in comune? La risposta di Lewis in *Counterfactuals* è la seguente: «se i mondi fossero creature della mia immaginazione» potrei rispondere, ma «poiché credo che vi siano davvero altri mondi oltre quello attuale, ho il diritto di ammettere che vi sono molte cose di questi mondi che non so, e che non saprei neanche come scoprire».³⁰

12.4.2. Le controparti

Una teoria centrale del realismo modale è la teoria delle controparti, esposta molto presto da Lewis: ne troviamo una chiara presentazione in *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic* (1968).³¹ Nella tradizione della logica modale, da Carnap a Kripke e da Hintikka a

Montague, era comunemente condivisa la teoria secondo cui gli oggetti sono identici a se stessi in tutti i mondi, mentre le loro proprietà variano. Questo è abbastanza intuitivo. In effetti noi pensiamo spesso le possibilità a partire dalle *variazioni* ontologiche, ovvero mantenendo “ferme” le cose e facendo variare le loro proprietà: questa bottiglia potrebbe essere di vetro invece che di plastica, e nel mondo in cui è di vetro se la butto per terra si rompe, in questo mondo invece non si rompe; io potrei essere ricchissima, e nel caso-mondo in cui lo fossi mi comprerei una villa sul mare.

Però dal punto di vista metafisico la tesi presenta una quantità di problemi. E anzitutto presenta il classico problema del variare delle proprietà che minaccia l'identità stretta degli oggetti. Come faccio a dire che la bottiglia di vetro nel mondo W_1 è la *stessa* bottiglia che in questo mondo è di plastica? Come faccio a dire che sono realmente io quella persona che nel mondo W_1 ha, poniamo, genitori diversi dai miei genitori?

La soluzione adottata da Lewis è piuttosto semplice: basta ammettere che gli oggetti che popolano i mondi sono *in ogni mondo diversi*. Ovvero ciascuno ha controparti in altri mondi, che hanno non soltanto diverse proprietà, ma *sono* anche persone-cose diverse. In breve, se per la teoria tradizionale «essenzialista» l'oggetto λ è sempre lo stesso, in tutti i mondi, e variano solo le sue proprietà (più alto, più basso, biondo o bruno, di plastica o di vetro, ecc.),³² per Lewis avremo l'oggetto λ_0 nel mondo W_0 , l'oggetto λ_1 nel mondo W_1 , ecc.

Ma che cosa sono in definitiva le controparti? Ovvero se io in altri mondi non sono io, qual è il rapporto tra me e le mie infinite controparti negli infiniti mondi? La risposta di Lewis è che non è un rapporto di identità bensì di *somiglianza*: le mie controparti sono ciò che nei diversi mondi mi assomiglia di più.

I vantaggi dell'interpretazione delle controparti in termini di somiglianza sono diversi. I mondi possibili non sono più quelle entità disordinate e incomprensibili, che raccolgono individui strettamente identici, che però hanno proprietà diverse (e perciò violano la legge di Leibniz). E ciò nondimeno si aprono possibilità di configurazioni di mondi molto più ampie. Per esempio se io sono la stessa me stessa in tutti i mondi, non posso avere più di una controparte in ciascun mondo. Ma se le mie controparti semplicemente mi assomigliano, allora posso avere due controparti in un mondo (due gemelli perfettamente identici), oppure posso non avere alcuna controparte; oppure posso essere l'unica controparte di più individui di altri mondi ecc.³³

Molte questioni rimangono aperte: alcune sono state affrontate da Lewis, e la teoria si è sviluppata nel tempo. In concreto, il risultato migliore è che in questo modo il lavoro della riflessione modale viene slegato dai limiti imposti dalle condizioni epistemiche e psicologiche, e

12.5. *Ma le donne devono o no indossare il burqa?*

Da quel che si è detto, l'utilità del realismo per l'etica e la politica dovrebbe essere (quasi) evidente. Ma l'etica e la filosofia politica sono forse i settori in cui i concetti di verità e realtà sono stati e sono più sfortunati.³⁵ Non è il caso qui di affrontare il vasto dibattito attuale relativo all'anticognitivismo etico, al realismo morale, e alla questione fatti/valori. Forse però vale la pena esaminare le implicazioni della prospettiva delineata (cfr. [cap. 10](#)) per quel che riguarda le questioni normative.

Ho sostenuto di passaggio (cfr. § [10.2.3](#)) che anche i giudizi politici, etici, in generale le norme o gli asserti di preferenza, come “bisogna anzitutto garantire la sicurezza” o “le donne devono indossare il burqa”, sono considerabili realisticamente veri o falsi. È una tesi che può risultare inaccettabile, visto che il *mainstream* della filosofia contemporanea distingue accuratamente (per diverse ragioni) l'area del *verum* (e dell'*esse*) dall'area del *bonum*. In realtà è facile vedere che ci sono ampie zone di intersezione, è ciò è denunciato, per esempio, dal fatto che le violazioni del *verum* hanno ovvie ricadute etiche e pratiche.³⁶ Ma in particolare vorrei notare che sulla base delle osservazioni fatte (cfr. § [10.2.2](#)), non è affatto necessario postulare l'esistenza di *fatti morali* come tali, che renderebbero veri o falsi i giudizi morali.

Il punto primario a cui si può fare riferimento è una interpretazione-traduzione dei giudizi normativi tale da chiarire che cosa intenda dire un parlante che dica: “bisogna che....”, “dobbiamo...” ecc. La risposta intuitiva, che però ha buone ragioni di supporto, è che quando dico per esempio: “le donne devono indossare il burqa”, intendo dire semplicemente che un mondo in cui le donne abbiano il viso e il corpo coperto è *migliore del mondo attuale*. I giudizi normativi sono dunque considerabili come asserti comparativi non su un singolo mondo, ma su più mondi.

Ciò è giustificato pensando a come normalmente si attiva una valutazione morale o politica: io vedo che una moglie viene picchiata dal marito, e penso, per esempio, che se io fossi quella moglie non ne sarei contenta (un mondo possibile in cui io sono al suo posto non mi piacerebbe). Questo è solo un modo ed è solo un argomento a favore della verità di “un uomo che picchia sua moglie compie un atto ingiusto”. La valutazione può essere più complessa, per esempio: posso avere acquisito da inferenze modali precedenti l'idea che la vita associata preveda una eguaglianza di diritti, e abbia come scopo la

salvaguardia della vita dei più deboli.

L'obiezione più ovvia è che "migliore", "preferibile" sono predicati valutativi, dunque non c'è una vera riduzione del normativo al fattuale; per dire: "le donne *devono* indossare il burqa", sulla base del fatto che il mondo in cui lo indossano è preferibile, ho bisogno di mettere in campo valori (preferibile in base a quali parametri?). In realtà non è una buona obiezione. Sulla base della nozione di convenzione teorizzata da Lewis, si può sostenere una visione del linguaggio in base alla quale predicati come "è meglio", "è preferibile" sono *formule ellittiche per inferenze da collezioni di fatti*.³⁷ Ma anche al di là di questo, il fatto che ci siano elementi valutativi in un enunciato che coinvolge comunque fattualità rilevanti (donne, burqa, mondi) non cambia il punto principale: che *quando ne discuteremo, discuteremo principalmente di fatti*.

Che cosa c'è di diverso, quando si discute, tra una valutazione del tipo: "è meglio che p", e una descrizione "p"? In fondo non molto, visto che se l'"è meglio" deve essere argomentato, dovrà esserlo sulla base di qualche enunciato del tipo "p", per esempio "q" e "r", e se mai di altri enunciati del tipo: "è meglio che p", per esempio: "è meglio che s". Se tu accetti "è meglio che s", la discussione verterà sui fatti q e r, se non lo accetti, dovendo giustificare "è meglio che s" procederò di nuovo menzionando qualche "t", o "w" ecc., e qualche "è meglio che z". E così via. Il regresso si ferma, ovviamente, di fronte a fatti e valutazioni di fatti che entrambi accettiamo.

In breve: quando discutiamo, discutiamo *anche* (se non principalmente) di fatti, attuali o possibili. Se si pensa che le possibilità non siano oggetto di valutazione aletica, cioè non siano considerabili vere o false, allora certo la questione rimane in sospeso. Ma il grande vantaggio del realismo modale (come ha notato Armstrong)³⁸ è che rende possibile parlare di verità realistica in relazione alla possibilità. E ciò non soltanto può dare maggior peso oggettivo alle nostre scelte etiche, politiche, normative, ma anche, cosa che credo sia più importante, può rendere tali scelte *confrontabili in modo autentico*, senza abbandonarle al primato della forza, dei poteri, delle seduzioni, delle credenze assunte dogmaticamente.

Vorrei allora attirare l'attenzione su alcuni punti cruciali. Il primo è quello accennato ripetutamente, secondo cui il realismo modale, come ogni altra forma di realismo conseguente, è *antidogmatico*, in quanto, per così dire, *rimette alla realtà il giudizio ultimo sulla realtà*. È proprio perché esiste una realtà indipendente che io mi trovo limitata nelle mie pretese di darne conto in modo completo ed esaustivo. In particolare, se è indipendente la realtà dei possibili, questo vuol dire che io non domino completamente le possibilità: è vero che le colgo immaginativamente, ma ne colgo solo alcune, non tutte. Il realismo

modale lascia aperto dunque un ampio margine di lavoro: possono esserci possibilità che non vediamo e che altri vedono, e anche possibilità non viste da nessuno.

Inoltre, se io sono consapevole che i mondi possibili esistono come tali, sono anche consapevole del fatto che in essi si danno non soltanto fatti attuali ma anche fatti possibili. In altri termini, *gli abitanti di quei mondi possono avere loro idee circa la possibilità e la necessità*.³⁹ Per esempio, potrebbero esserci mondi in cui sono solo gli uomini (umani maschi) a partorire. E gli abitanti di quei mondi potrebbero non vedere altri mondi, in cui invece sono solo le donne a partorire (appunto il nostro mondo) o mondi in cui tanto gli uomini quanto le donne partoriscono. In quei mondi probabilmente le condizioni delle donne sarebbero diverse.

Il campo dei nostri esperimenti immaginativi, come si vede, è molto ampio, e coinvolge non soltanto le fattualità (attuali e modali) del nostro mondo, *ma anche le condizioni epistemiche e valutative di altri mondi, e dei loro abitanti*. È grazie a questa ampia opportunità di ricombinazione che possiamo riconoscere l'esistenza e anche la relativa plausibilità di altre culture, altre condizioni, e altre scelte normative.

Ma attenzione: *noi siamo confinati in questo mondo*. Ciascun individuo, per Lewis, è relegato nel mondo attuale, e ha a che fare con individui del mondo attuale. Come si è visto, per Lewis non esiste *transworld identity* (identità trasversale, per cui io sarei la stessa io in tutti mondi, salvo che ho proprietà diverse). Non soltanto: le possibilità che conosciamo sono come si è detto ricombinazioni *a partire da questo mondo*. Dunque la nostra capacità di valutarle e studiarle sta qui, e nei limiti (e nell'incompletezza) della nostra conoscenza.

Proprio per questo siamo in grado non soltanto di *capire* le ragioni di altre figurazioni di possibilità, altre scelte normative, ma anche di *discuterle*, e non sulla base della preferibilità imperialistica di posizioni maggioritarie (cioè basate su un discutibile «ethos di maggioranza»), ma semplicemente sulla base della verità o meno delle premesse che ci guidano alle nostre inferenze morali e deontiche.

Tornando al sostenitore di "le donne devono indossare il burqa", possiamo *capire* le sue ragioni, per esempio quando ci dice che nei mondi in cui le donne hanno il viso e il corpo coperto i desideri sessuali degli uomini non verrebbero attivati in modo improprio (cfr. § 10.2.2). Ma il fatto che il mondo di cui stiamo parlando, noi e il sostenitore del burqa, è in definitiva *un mondo in comune*, ed è in esso che le nostre ragioni (le nostre premesse) sono vere o false, ci mette nelle condizioni di discutere con lui, non dogmaticamente e non imperialisticamente, ma con riferimento alla realtà che abbiamo in comune.

È l'appello a questo mondo in comune che ci fa dire al sostenitore del burqa che nei mondi da lui ipotizzati tutto il peso della modifica

volta a migliorare il mondo sulla base della non attivazione dei desideri impropri degli uomini ricadrebbe sulle spalle delle donne, e ad esse verrebbe vietata la possibilità di vestirsi liberamente.

Naturalmente, il sostenitore del burqa potrebbe dire che il prezzo da pagare non è così alto, e portare altre ragioni-premesse. Non è detto dunque che la nostra sia l'ultima parola.⁴⁰ Certo è però che se ci spostiamo su questo piano la discussione diventa anzitutto possibile come discussione *autentica*, senza false tolleranze (le tue tesi false vanno benissimo finché non toccano i miei interessi), né ostinazioni dogmatiche (le tue tesi riguardano cose che non conosco, dunque non sono per me vere, e di conseguenza è vera la loro negazione). L'oggettività infatti qui risiede solo e semplicemente nella realtà. In ogni altro modo, ossia quando l'oggettività è lasciata nelle mani della cultura, o delle capacità retoriche e politiche, la discussione rischia di essere inautentica, essendo governata unicamente dalla seduzione, o dall'intimidazione, dal narcisismo o dal formalismo dei contendenti. Ma naturalmente, la condizione è che si sappia e si riconosca che la "realtà" in questione *non* è «roccia sotto la neve».

Conclusioni

«Non c'è dubbio che la realtà esista. Il problema è piuttosto: quanto dista dal centro? e fino a che ora rimane aperta?». È la battuta – rivista – di Woody Allen, su cui la filosofia, almeno da Aristotele in avanti, sembra sostanzialmente d'accordo: nessuno nega che qualche realtà esista, il punto è piuttosto come è fatta, e come e se vi abbiamo accesso; se possiamo raggiungerla senza prendere un taxi, e se una volta raggiunta non la troviamo chiusa.

Se teniamo conto di questo, almeno i due terzi (a voler essere gentili) delle discussioni attuali sul realismo risultano irrilevanti, perché più o meno apertamente postulano il contrasto tra i negatori della realtà e i sostenitori della sua esistenza. Ma esistono i negatori della realtà? Forse no. Se interrogato apertamente, qualsiasi presunto antirealista ammette che una “realtà” basilare esiste, ed è quella che gli permette di dire, con Aristotele: “tra andare a Megara e buttarmi in un pozzo preferisco la prima”.

Fine della discussione? Senza dubbio sì, *questa* discussione (e le sue varianti, del tipo: niente fatti solo interpretazioni, o fatti prodotti da schemi concettuali, o fatti prodotti dalla mente ecc.) è finita, e se non è finita dovrebbe finire.

Ma allora forse bisognerebbe concentrarsi su tutto il resto. E anzitutto chiedersi: su che cosa esattamente ci interroghiamo, quando ci interroghiamo sulla realtà? che cosa esattamente vogliamo sapere, e perché ci poniamo questo interrogativo?

Epistemologia, metafisica e analisi concettuale Il paradigma fissato da Woody Allen sembra dirci che la domanda riguarda anzitutto il nostro accesso alla realtà (taxi?), e forse questo è il primo problema pratico che si presenta. Ma c'è anche l'altra questione, vale a dire: come è fatta esattamente la realtà?

Eccoci dunque ai due problemi capitali: il primo, chiamiamolo il problema dell'accesso, è la questione *epistemologica* (conoscenza della realtà), il secondo (natura della realtà) è la questione *metafisica*.

C'è però un terzo problema, che possiamo esprimere così: ma che cosa esattamente intendiamo per “reale”? È questa (volendo) la domanda di tipo socratico, ossia di *analisi concettuale*, ed è il terzo interrogativo rispetto al quale si pone la «questione del realismo».1

Abbiamo visto (cfr. [cap. 6](#)) che tutte e tre le «questioni» sono piuttosto controverse, nel senso che le discussioni che le riguardano sono state varie e interessanti, in tutta la tradizione filosofica, e in special modo nella filosofia recente. Abbiamo anche visto che le tre

domande *si intersecano*, ovviamente, e di qui la tendenza a confonderle, e a rispondere all'una (specie alla seconda, la domanda metafisica propriamente detta) rispondendo in realtà a un'altra, o senza avere affatto le idee chiare circa che cosa esattamente si stava chiedendo.

Si è anche visto che l'intersezione delle tre domande si deve alla natura del concetto di realtà, o meglio più in generale del concetto di "essere", quello che usiamo quando diciamo-pensiamo: "c'è un gatto su quel balcone", oppure: "esistono gatti, ma non esistono emozioni", "quel gatto non è reale: è un robot con apparenza di gatto" e simili espressioni.

E infine si è visto che lo studio del concetto di *to on*, con la caratteristica intersezione di metafisica, epistemologia e analisi concettuale, è tipico della "filosofia" in un senso preliminare e generale dell'espressione: la «filosofia prima» così come la intendeva Aristotele.

Di qui è emerso che il *mainstream* della cultura filosofica contemporanea non soffre tanto di antirealismo o nichilismo che dir si voglia, ma piuttosto di *scarsa consapevolezza filosofica*, ovvero ha le idee tutto sommato confuse su come funzionino i concetti di realtà, verità, bene, e i loro derivati e sinonimi, e quali siano le domande che li riguardano. Di qui è emersa anche una «questione» sotterranea, che almeno allo stato attuale costituisce e ha costituito a lungo il vero punto controverso nelle dispute riguardanti il concetto di essere (ed esserci, esistere, essere reale): la *questione della metafisica*, vale a dire, anzitutto, possiamo-dobbiamo davvero interrogarci sulla realtà? Ha senso farlo? Non dobbiamo piuttosto lasciare le domande di cui sopra nelle mani particolari, serie e specialistiche, delle scienze? Non sono forse le scienze cognitive, la fisica, e le scienze del linguaggio, a porre e risolvere la questione della realtà, rispettivamente, nei tre modi indicati (epistemologia, metafisica, analisi concettuale)?

Dalla questione del realismo alla questione della metafisica Ci siamo dunque spostati al saggio taoista, che di fronte al tizio che gli chiede "che cosa è la realtà?" risponde dandogli un pugno in faccia. I pugni in faccia o sul tavolo (i pozzi e i burroni di Aristotele, e l'*elencheia* che accompagna l'*elenchos*) come si è visto sono di essenziale importanza in metafisica, e difatti quel che il saggio voleva dire è in primo luogo che la realtà è ciò in cui inciampo e che fa resistenza al mio muovermi nel pensiero e nel mondo (i fatti «ostinati» come dice Hannah Arendt, o la *resisting reality* come dice Sally Haslanger); in secondo luogo voleva intendere che, ciò posto, la domanda non richiede risposta.

Che cos'altro hai da dire, sulla realtà, una volta che hai stabilito che è ciò in cui vivi e sei immerso, e ciò che ti accade pur sempre di

incontrare e attraversare vivendo?

L'argomento del saggio taoista come ormai sappiamo è il vero problema della filosofia contemporanea riguardo al realismo, ed è questa la vera questione controversa, se vogliamo stare alla storia recente. Il saggio infatti è un tipico filosofo contemporaneo, di ispirazione neokantiana o neopositivista.

Dall'inizio del Novecento a oggi (o quasi), analitici neopositivisti (e loro eredi) e continentali neokantiani (e loro eredi) unanimemente ci dicono che dobbiamo lasciare le domande sulla realtà se mai alla scienza. E poi ci dicono che comunque non possiamo porre la domanda in generale² o dobbiamo al più adattarci a rispondere a domandine circoscritte, del tipo: di che cosa (di quali oggetti) esattamente parla la teoria T_1 ? quale è la differenza tra l'«ontologia» della teoria T_1 e quella della T_2 ?³

Nessun antirealismo dunque, nessun postmodernismo o antilluminismo, ma piuttosto *antimetafisica*, o meglio, e più o meno consapevolmente e direttamente, *antifilosofia*. Perché, come abbiamo appena ricordato, la triplice questione relativa alla realtà non riguarda solo la metafisica in senso stretto, ma almeno altre due discipline o settori disciplinari: l'epistemologia, e l'analisi concettuale.

La «filosofia prima» si situa all'intersezione delle tre discipline, ed è «prima» non perché sia la più importante, ma perché è la base di qualunque lavoro filosofico. Ma la filosofia prima oggi semplicemente *non esiste, come tale* (o meglio, non è riconosciuta). Viene a volte chiamata «teoretica», ma quel che si studia in tale settore è la teoria della conoscenza (epistemologia), o separatamente la metafisica, e quanto all'analisi concettuale, non esiste, o esiste ancora più separatamente, come analisi del linguaggio, o della mente (i suoi legami con la logica e con l'ontologia sono oggetto di controversie infinite, e sono trascurati sia nel suo esercizio sia nella didattica che la riguarda).

Il caos L'idea che la questione del realismo sia in realtà questione della metafisica, e poi in definitiva questione della filosofia (prima), del suo assetto scientifico, e del suo adattarsi o meno all'assetto scientifico delle conoscenze, è uno dei fondamentali *Leitmotiv* dell'heideggerismo, in tutta la sua storia. Non per nulla le questioni ontologiche si tramutano spesso per i pensatori continentali di quella tradizione in questioni metafisologiche, e giungono a toccare la problematica della scienza.

Nasce allora dal cuore stesso del problema del realismo (del *to on*) una specie di guerra culturale tra scienza e filosofia, che occupa una letteratura sterminata, e che si collega a una quantità di altre

«questioni» di contorno.

Il caos non potrebbe essere maggiore. Anche perché, ignari del fatto che comunque il punto capitale, ossia l'esistenza della realtà, non era in discussione, e non era neppure in discussione l'accesso ad essa (ma se mai le modalità dell'accesso: taxi? metropolitana?), una quantità di filosofi si sono schierati da una parte e dall'altra della disputa. Creando il grande processo di *stultificazione* della problematica del realismo (della problematica ontologica in generale) che ho cercato di descrivere nella prima parte del libro.

Eppure, avevamo/abbiamo (questa è la mia opinione) risorse straordinarie per riproporre la «questione» nei termini più chiari. Di solito, quando la specie umana insiste tanto su un problema (e quasi tutto il secondo Novecento filosofico, analitico e continentale, è ossessionato dall'ontologia, dal *to on*) è perché gli individui della specie vedono o intravedono gli strumenti per risolverlo.

Avevamo-abbiamo risorse. Ciò non vuol dire che la domanda posta al saggio taoista (in verità piuttosto vaga) possa ricevere risposte ultimative. Piuttosto vuol dire, semplicemente, *che si può rinunciare ai due sbocchi impliciti nella risposta del saggio*: rinvio alla pratica (in particolare neokantismo) e rinvio alla scienza (in particolare neopositivismo). La domanda sul *to on* può tornare alla filosofia.

La rinascita della metafisica dallo spirito della logica Già, ma come? E quali sono queste risorse, e dove stanno? La risposta suggerita non da me ma dalla storia recente della filosofia (specie analitica) è che le risorse in questione risiedono nella semantica della logica moderna, ovvero quelle premesse "realistiche" in senso metodologico che Ernst Tugendhat proponeva di applicare alla problematica dell'ontologia tradizionale, da Aristotele a Kant e alla fenomenologia.

Si è visto che la metafisica è rinata dalla logica, o anzi dallo "spirito" della logica, che è essenzialmente uno spirito metafisico, e realistico, anche se non si autocomprende del tutto come tale. Ecco dunque il vero «nuovo realismo» contemporaneo: esso non ha niente a che fare con le complicatissime torsioni degli pseudorealismi contemporanei, eredi del neopositivismo e del neokantismo, i quali, dall'interno della loro formazione fortemente antimetafisica e antirealista, si accaniscono a torturare il concetto di realtà, togliendo ad esso la sua fondamentale ovvietà, e non offrendo in cambio nessuna vera soluzione filosofica.

L'idea che tra logica (classica) e realismo (metodologico) ci sia un legame piuttosto stretto è un punto su cui insistono criticamente gli ontologi heideggeriani, discutendo precisamente la logica, il realismo (o meglio la «metafisica oggettivante»), in una parola la cosiddetta «ontologia della presenza». La stessa idea era ben evidenziata nel

problema logico posto dall'intuizionismo, registrato da Wittgenstein all'inizio della sua «seconda fase», e sviluppato da Michael Dummett. E un'idea molto simile sta sullo sfondo di tutti gli avversari del «descrittivismo» e della «semantica veritativa».

La diagnosi era giusta in effetti: c'è un legame profondo tra logica e realismo. Ma la valutazione era sbagliata: questo legame è ciò che ci salva, e non ciò che ci condanna.

Fatti leggeri È probabilmente vero che qualcosa non funziona nella visione tradizionale dell'essere, e nella sua arma ed espressione principale: la logica classica. Tutta l'esperienza scientifica e filosofica accumulata nei due secoli che ci separano dalla famosa «crisi della metafisica» (convenzionalmente collocata nello scetticismo empirista), ci conferma che tale visione ci sta un po' stretta.

Ma se così è, non resta che discutere quella visione, rivederne i confini e rilevarne i limiti. E fino a quando ci vietiamo di fare metafisica (cioè discutere la nostra visione «influyente» della realtà), sarà impossibile farlo. È a questo punto che il realismo metodologico (o l'aristotelismo) implicito nella logica (non soltanto in quella classica) si è rivelato di grande aiuto. Non tanto perché in esso vi sarebbe una "riabilitazione" dei concetti di verità e di realtà – o dei fatti contro le interpretazioni, o della percezione contro i concetti, o della concretezza contro l'astrattezza, e altre insensatezze pseudofilosofiche –, che "tornerebbero" come le gonne *longuette* a far sentire la loro voce dimenticata. Ma per tutt'altre ragioni.

L'importanza della nuova metafisica sta piuttosto nel fatto che consente quell'*alleggerimento* della nozione di fattualità che è la richiesta tipica della metafisica, in Aristotele come in Kant, e che nello «spirito» della logica si manifesta con una chiarezza lampante. Nella logica i fatti o stati di cose sono di svariatissimi tipi: l'unico loro requisito consiste nella capacità di *rendere veri* (o falsi) gli enunciati che ne parlano. E poiché i fatti che rendono vero sono fatti di oggetti e proprietà, e gli uni e le altre sono di qualsivoglia genere, si apre uno spazio vastissimo per la riflessione e la discussione metafisica: si può sostenere che tutto esiste, o che non esistono alcuni oggetti, che esistono solo oggetti fisici, che esistono solo proprietà naturali, si può sostenere che gli oggetti non esistono come tali, ma sono solo fasci o grappoli di proprietà, si può sostenere che le proprietà esistono come universali, o particolari.

La salvezza In questa prospettiva i fatti non sono più i duri ed estranei soldati dell'incomprensibile, ma si rivelano per ciò che in definitiva sono e sono sempre stati: la mobile voce della realtà, «il

vivente pane della ragione», come dice Hegel. Si conferma allora che, come ho suggerito, forse il nesso tra logica e metafisica non ci condanna, ma ci salva.

Ci salva anzitutto, come riteneva Tugendhat, dandoci *strumenti analitici nuovi* per valutare la realtà del «mondo in comune», senza abbandonarci a quelle «architetture di mondi ideali campati in aria» che preoccupavano Kant. In secondo luogo ci salva dandoci *una immagine minimale del mondo*, composto di oggetti e proprietà, in cui possiamo ritrovarci e riconoscerci, visto che proprio di questo ci parla il linguaggio che condividiamo. In terzo luogo, e soprattutto se si tiene conto delle “scoperte” delle logiche non classiche in metafisica (e della teoria del ragionamento probabile e decisionale in epistemologia), ci dà anche una serie di *strumenti scettici* per riconoscere le falsificazioni gli errori e gli inganni che un realismo furbo e limitativo potrebbe produrre, e la varietà dei *casi* su cui ragioniamo e discutiamo.

Infine, ci aiuta ad aprire la considerazione del mondo attuale, implicata nella scienza, e nella nostra stessa vita privata e pubblica, alla vastità dei *mondi possibili* che di fatto costituiscono il mondo, e che possiamo “ricombinare” immaginativamente, a partire dal nostro mondo in comune.

Realismi realmente nuovi Purtroppo, parlare di realismo significa oggi misurarsi ancora con il triste solipsismo che affligge da sempre l'empirismo, e che ha come conseguenza naturale il fenomenismo scettico e tutto quel che ne consegue (cervelli in una vasca, Matrix e così via). In realtà non avrei voluto parlare di ciò. Questa problematica avrebbe dovuto essere messa da parte, una volta per tutte, se si accettava e si comprendeva la «svolta trascendentale» di Kant (specie nei suoi sviluppi hegeliani). Ma come si è visto, molti influenti filosofi contemporanei ignorano Kant o non lo capiscono, o semplicemente non lo hanno mai letto, ma si sono fidati di quanto riferito da Nietzsche o da Putnam o da chi per loro. Così curiosamente Kant è diventato il padre dell'antirealismo fenomenista, proprio lui, che invece era stato il suo più serio e conseguente critico.

Ma anche su questo forse le risorse della «semantica veritativa» (per mantenerci all'espressione di Habermas) possono aiutarci. In esse in effetti si manifesta in modo particolarmente semplice e chiaro un punto cardinale: che l'antimetafisica neokantiana e neopositivista era in realtà prigioniera di una metafisica, ovvero di una visione della realtà e del mondo, particolarmente restrittiva, e in quanto tale produttrice di una serie di autocontraddizioni e paradossi. I saggi neopositivisti e neokantiani ci vietavano di interrogarci sulla realtà perché loro stessi erano prigionieri di una concezione della realtà data per presupposta, e

dogmaticamente asserita come indiscutibile.

E qui vorrei concludere il discorso, ricordando che ciò da cui dobbiamo prendere congedo non è affatto l'antirealismo (inesistente), ma piuttosto quel tipo di *falso razionalismo* antifilosofico che ha afflitto non il postmoderno ma la tarda modernità, e che si esprime alla perfezione per esempio nelle visioni «tragiche» dei teorici della distinzione fatti-valori (simile alla distinzione fatti-interpretazioni e altrettanto metafisicamente discutibile), i quali dopo aver costruito il loro complicatissimo edificio teorico (servendosi di mescolanze inconsapevoli di presunti fatti costruiti sulla base di inconsapevoli valori) si accorgono che non funziona, e che costituisce una prigione in cui non possono stare, ma da cui neppure possono uscire.

La buona notizia è che le risorse della logica di Frege e di Russell (quelle previste da Tugendhat, ma anche altre) hanno fatto nascere teorie metafisiche che davvero hanno portato a riformulare il realismo e l'empirismo delle nostre conoscenze, aprendole ai fatti possibili, agli oggetti inesistenti, e all'esistenza possibile di universali, astratti o concreti (o anche a ripensare la vaghezza del linguaggio e della realtà, trovando in essa nuove risorse critiche per l'uso del concetto di verità).

Dunque, da Nietzsche a Weber e oltre i prigionieri possono essere liberati. L'illuminismo tardomoderno, prigioniero di se stesso, può tornare ad aprirsi a quelle nuove ipotesi a cui si impediva anche solo di pensare, e in fondo a quell'immagine ampia e duttile di ragione che gli illuministi storici teorizzavano e difendevano.

Eccoci dunque alla nostra definitiva risposta alla domanda "che cos'è la realtà?". È la risposta di Hegel, che consiste nell'usare Kant contro Nietzsche (*ante litteram*): la realtà (la "cosa in sé") è «il vivente pane della ragione». Trattarla come «roccia sotto la neve» è il nostro errore.

Introduzione

¹ Si intende qui per “metafisica” la disciplina filosofica che studia l’essere in generale, e pertanto studia ciò che esiste e come è fatto, ciò che non esiste, e ciò che potrebbe o non potrebbe esistere.

² Supponiamo che qualcuno chieda: “che ore sono?” (cfr. [cap. 2](#)) e chi dovrebbe rispondere non abbia la più pallida idea di che cosa siano gli orologi, e che cosa significhi controllare l’ora: è ovvio che il rispondente, se si ostina a rispondere comunque, potrebbe fornire risposte del tipo “è il 15 dicembre”, che potranno forse essere vere, ma parlano di tutt’altro. Supponiamo poi che non soltanto il rispondente, ma anche il domandante, e l’intero ambiente in cui la domanda viene proposta, siano ignari della natura della questione. È facile che la risposta-non-risposta venga data per buona. Non soltanto, a lungo andare questo modo di (non) rispondere potrebbe diventare legge e canone, ossia: il modo in cui si *deve* rispondere. Da lì in avanti non sarà neppure più possibile valutare la bontà di risposte alternative. Di tutto questo darò conto meglio, e anche fuor di metafora, più avanti.

³ Più precisamente: secondo me non esiste realismo che non sia radicale. Dunque i realismi «modesti» o «minimali» sono per me incomprensibili (cfr. [cap. 7](#)).

⁴ È l’idea di base che guida un’influente letteratura, esemplificata tra gli altri da P. A. Boghossian, *Paura di conoscere*, Carocci, Roma 2006 (ed. or. 2006); e M. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo*, Laterza, Roma-Bari 2012.

⁵ Per chi non lo ricordasse: è il caso del fisico A. D. Sokal che nel 1996 scrisse un articolo sciommiottante il linguaggio postmoderno, ma pieno di assurdità ed errori, e se lo vide pubblicare con entusiasmo da una rivista di fede postmodernista. Sokal in seguito rivelò la beffa, e con J. Bricmont scrisse nel 1997 *Impostures intellectuelles*, un influentissimo libro antipostmoderno.

⁶ La fallacia dello *strawman*, ossia dell’uomo di paglia, è piuttosto diffusa in filosofia, come in generale quegli errori che l’ermeneutica chiama dell’*explicatio* (cfr. capp. [1](#) e [4](#)). In breve consiste nel riferire le tesi che si vogliono discutere in una versione stupida e ridicola, in modo da confutarle facilmente.

⁷ Di tutto ciò ho parlato ripetutamente. Di recente in *Introduzione alla verità*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, e in *Menzogna*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

⁸ Anche di questi superconcetti (l'espressione *Über-Begriffe* è di Wittgenstein) ho parlato insistentemente, più o meno a partire da *Disavventure della verità*, Einaudi, Torino 2002.

⁹ Cfr. R. De Monticelli, *La questione morale*, Cortina, Milano 2012, p. 16.

¹⁰ Cfr. D'Agostini, *Disavventure della verità* cit., e Id., *Introduzione alla verità* cit.

¹¹ P. A. Rovatti, *Inattualità del pensiero debole*, Forum, Udine 2011, p. 12.

¹² Si è detto a volte che gli antirealisti non negano la realtà, ma semplicemente la «tesi di indipendenza», ossia sostengono per esempio che la realtà è il prodotto della mente o degli «schemi concettuali» (cfr. § 4.1). Non si vede però in che cosa vi sarebbe una differenza: non credo che Rovatti, o Vattimo o Heidegger si siano mai avventurati a sostenere che il proverbiale pozzo in cui rischiano di cadere se non stanno attenti sia il prodotto della loro mente o del loro linguaggio (so per certo anzi che non l'hanno fatto).

¹³ Lo ricorda per esempio M. De Caro, *La duplicità del realismo*, in Id. e M. Ferraris (a cura di), *Bentornata realtà. Il nuovo realismo in discussione*, Einaudi, Torino 2012. Però per De Caro alcune forme di antirealismo metafisico (per esempio la teoria della «dipendenza» dei fatti dagli «schemi concettuali») hanno una qualche sensatezza. Ma non è così, se si presta attenzione alle parole che si usano (cfr. [cap. 7](#)).

¹⁴ Per uno sviluppo di questa tesi, con molti esempi, cfr. W. P. Alston, *A Realistic Conception of Truth*, Cornell University Press, New York 1996, pp. 65-69.

¹⁵ Cfr. E. Berti, *Introduzione alla metafisica*, UTET, Torino 1993; P. Van Inwagen, *Metaphysics*, Westview Press, Boulder 2002.

¹⁶ L'argomento socratico-aristotelico non dice niente di definitivo circa come sia fatta la realtà, e come si vedrà non sconfigge neppure, propriamente, il nichilismo, come sforzo di collocarsi ai confini del linguaggio, e provare a dire ciò che non si può dire. Ne ho parlato in *The Last Fumes. Nihilism and the Nature of Philosophical Concepts*, Daviesgroup, Aurora 2008. Si limita a sconfiggere gli antirealismi metafisici che pretendono di essere razionali.

¹⁷ Il «nuovo realismo» di cui si è parlato molto in Italia presenta questo basilare problema. In De Caro e Ferraris (a cura di), *Bentornata realtà* cit., p. XI si legge: «il nuovo realismo dice anzitutto “ciò che non siamo, ciò che non vogliamo”; il che tuttavia, in filosofia è già molto». Io credo che in filosofia dire ciò che non si è e non si vuole, lungi dall’essere molto, in realtà non sia niente. Ma di ciò più avanti.

¹⁸ Il dibattito recente sulla *non-fiction* e le varie teorie del realismo in letteratura sembra sia vastissimo. Sull’argomento cfr. per esempio W. Siti, *Il realismo è l’impossibile*, nottetempo, Roma 2013.

¹⁹ Boghossian, *Paura di conoscere* cit., p. 23.

²⁰ Si noti che «mondo» è per Kant «la totalità dei fenomeni» e non ha alcun senso assegnare ad esso determinazioni di qualsiasi tipo (è fatto così, non è fatto così), visto che non disponiamo di informazioni certe sulla totalità.

²¹ È l’errore che a volte viene diagnosticato come profonda «allergia» della tradizione analitica al trascendentalismo. Ma è vistosamente anche l’errore di Nietzsche: e ciò spiega la fortuna di Nietzsche (in negativo e in positivo) tra gli adepti del paradigma Rorty-Sokal.

²² Come dirò (cfr. capp. 10-11), è in pratica la prospettiva della logica moderna.

²³ Cfr. E. Berti, *Ermeneutica e realismo*, in A. Lavazza e V. Possenti (a cura di), *Perché essere realisti. Una sfida filosofica*, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 56.

²⁴ Cfr. le considerazioni di A. Besussi, *Introduzione* a Id. (a cura di), *Verità e politica. Filosofie contemporanee*, Carocci, Roma 2013.

²⁵ Anche di questo ho parlato ripetutamente, da *Disavventure della verità* cit. in avanti, e qui riprenderò brevemente la questione (cfr. § 6.4).

1. *Fatti e interpretazioni, o fraintendimenti e falsificazioni?*

¹ Una versione precedente di questo capitolo è apparsa su «CoSMo. Comparative Studies in Modernism», 1, 2012.

² Cfr. H. G. Frankfurt, *Stronzate. Un saggio filosofico*, Rizzoli, Milano 2005 (ed. or. 1986-2005).

³ Cfr. G. Vattimo e P. A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983.

⁴ Cfr. A. G. Gargani (a cura di), *Crisi della ragione*, Einaudi, Torino 1979.

⁵ In verità il principale artefice dell'operazione di gonfiamento della tesi nietzscheana (senza precisazione) fino a farle inghiottire, per così dire, ermeneutica, pensiero debole, poststrutturalismo, è stato Ferraris. Ne dirò qualcosa più avanti. Ma intanto, la ricetta Ferraris è molto semplice: si legge tutta la filosofia europea contemporanea (e anche Kant) con gli occhi di Derrida, e si legge Derrida con gli occhi di Nietzsche.

⁶ Cfr. R. Rorty, *Conseguenze del pragmatismo*, Feltrinelli, Milano 1986 (ed. or. 1982).

⁷ Si vedrà più avanti, inoltre, che c'è un "antirealismo", tanto analitico quanto continentale, che costituisce il vero problema (cfr. § 2.1), ma non è posizione metafisica, e non ha nulla ma proprio nulla a che vedere con la questione fatti-interpretazioni.

⁸ Cfr. R. Rorty, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986 (ed. or. 1979).

⁹ Mi riferisco in particolare a M. Ferraris, *L'ermeneutica*, Laterza, Roma-Bari 1998.

¹⁰ Si tornerà spesso su questo celebre esempio aristotelico. Scrive Aristotele prendendo in giro i negatori della verità e della realtà: «perché mai uno si dirige verso Megara, quando reputa opportuno che debba andarvi, e non se ne sta tranquillo a casa sua? E perché mai di buon mattino non se ne va dritto in un pozzo, o, magari, in un burrone?» (*Met.* 1008 b 14); evidentemente non *crede davvero* che non esistano pozzi, né burroni, e che non sia meglio andare a Megara piuttosto che buttarsi negli uni o negli altri.

¹¹ Io credo che sia comunque primario: ma di ciò più avanti.

¹² Cfr. D. Marconi, *Il postmoderno ucciso dalle sue caricature*, «la Repubblica», 3 dicembre 2011.

¹³ In *Realismo minimale*, in De Caro e Ferraris (a cura di), *Bentornata realtà* cit., Marconi più cautamente preferisce parlare di «postmodernismo» e basta.

¹⁴ Ho già sostenuto altrove (*Nel chiuso di una stanza con la testa in vacanza. Dieci lezioni sulla filosofia contemporanea*, Carocci, Roma 2005) che a mio parere i filosofi analitici dovrebbero studiare ermeneutica e gli ermeneutici dovrebbero studiare logica. La situazione attuale della filosofia è caratterizzata, mi sembra, dalla mancanza tanto dell'una quanto dell'altra (e dal combinato scetticismo circa l'una e l'altra), in entrambe le tradizioni. Si vedrà più avanti che la comunicazione tra le due principali tradizioni filosofiche ha creato al momento più danni che vantaggi, specie per quel che riguarda il realismo (cfr. [cap. 5](#)).

¹⁵ Non credo abbia torto Rovatti, *Inattualità del pensiero debole* cit., nel sostenere che forse il pensiero debole ha ancora qualcosa da dire.

2. Giochi guastati

¹ Una versione piuttosto diversa di questo capitolo si può leggere nella prima parte del mio *Il realismo e le sfortune della filosofia prima*, in Lavazza e Possenti, *Perché essere realisti* cit.

² Alcuni ritengono che il campo delle domande filosofiche dovrebbe rimanere così, vasto e vago. Certo è che – come cercherò di spiegare – una posizione preliminare che potremmo caratterizzare come “infondatezza” può essere utile in filosofia, ma ostinarsi a discutere su vaghezze, cioè senza conoscere le domande, e senza avere un’idea delle possibili risposte non è forse una buona politica, in qualsiasi ambito.

³ Si tratta di «realismo globale» e non «dipartimentale»: ci si interroga sulla realtà in generale e non sulla realtà o esistenza di specifiche entità.

⁴ Viene anche interpretata come controversia sulla distinzione (o «inestricabilità») di fatti e valori: cfr. H. Putnam, *La filosofia nell’età della scienza*, a cura di M. De Caro e D. Macarthur, il Mulino, Bologna 2012, pp. 194 sgg. (ed. or. 2012). Si potrebbe ritenere che sia una questione «dipartimentale», in effetti non la tratto qui direttamente, ma ne accenno nel § 10.2 e nel § 12.5.

¹ È la questione sollevata dalla seconda fenomenologia, e che resta sostanzialmente dominante nella tradizione fenomenologica europea. Cfr. anzitutto E. Husserl, *L’idea di fenomenologia*, il Saggiatore, Milano 1981 (ed. or. 1905). NB: il concetto di «costituzione» (*Verfassung*) differisce dal concetto di «costruzione» (*Aufbau*) in Kant, e nella tradizione che ne consegue.

⁶ È l’acquisizione dell’ermeneutica, che lega i risultati della fenomenologia a W. Dilthey. Cfr. in particolare H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983 (ed. or. 1960).

⁷ È lo sfondo di tutto lo sviluppo del «marxismo occidentale», e della Scuola di Francoforte, almeno a partire da E. Bloch, *Soggetto-oggetto. Commento a Hegel*, il Mulino, Bologna 1982 (ed. or. 1949). Si noti: non si tratta di fatti ma di concezioni della realtà.

⁸ È lo pseudoantirealismo della teoria critica nella versione di Habermas: cfr. J. Habermas, *Verità e giustificazione. Saggi filosofici*, Laterza, Roma-Bari 1999 (ed. or. 1999).

⁹ È il punto di vista che associa la posizione di G. Vattimo (da *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1981, a *Della realtà*, Garzanti, Milano 2012) a quelle di G. Deleuze e di altri post- o neostrutturalisti impegnati nel «rovesciamento del platonismo» (cfr. G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, il Mulino, Bologna 1971; ed. or. 1968).

¹⁰ È la discutibile tesi ricostruttiva che sta alla base del *Manifesto del nuovo realismo* di Ferraris cit., in cui Kant figura come progenitore dell'antirealismo postmoderno; e che troviamo anche, con qualche variazione, in Boghossian, *Paura di conoscere* cit. (cfr. qui § 5.3).

¹¹ Il problema dell'ermeneutica a mio avviso è piuttosto che chiamare "linguaggio" il materiale su cui opera la ragione (specie in metafisica) può essere fonte di grande confusione.

¹² Cfr. De Monticelli, *La questione morale* cit., pp. 16 e 100-04.

¹³ Cfr. B. Cassin, *L'effetto sofistico. Per un'altra storia della filosofia*, Jaca Book, Milano 2002 (ed. or. 1995).

¹⁴ Aristotele, *Opere*, II: *Organon. Topici - Confutazioni sofistiche*, Laterza, Bari 1973, p. 230.

¹⁵ È il caso in cui interi paesi accettano come giuste leggi basate su falsificazioni primarie, del tipo: "gli ebrei sono un pericolo per il popolo tedesco". Su ciò cfr. D'Agostini, *Menzogna* cit., pp. 91-104.

¹⁶ Nella tradizione retorica si usa la figura «statua di sterco»: si costruisce un monumento, ma il materiale usato è scadente e maleodorante. Di solito la procedura è consapevole, ma potrebbe anche essere inconsapevole.

¹⁷ Cfr. F. Cassano, *L'umiltà del male*, Laterza, Roma-Bari 2011.

3. Nuovo realismo e postmodernismo metodologico

¹ Cfr. S. Veca, *Filosofia, contingenza e incompletezza*, «Rivista di Filosofia», CIII, 3, 2012; numero monografico a cura dello stesso Veca, su *Quale spazio per la filosofia oggi?*.

² Cfr. Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo* cit., cap. 2.

³ Cfr. per esempio i saggi raccolti in F. Rigotti (a cura di), *New realism. Molto rumore per nulla*, «Paradoxa», VI, 3, 2012; e D. Di Cesare, C. Ocone e S. Regazzoni (a cura di), *Il nuovo realismo è un populismo*, il Melangolo, Genova 2013. Trascuro qui di citare i testi rilevanti del dibattito: sono tutti elencati nella rassegna stampa a cura di V. Santarcangelo e R. Scarpa online: nuovorealismo.wordpress.com/rassegna.

⁴ Ovvio che posso modificare la realtà nel senso che prendo un bicchiere e lo butto per terra: c'era un bicchiere, e ora non c'è. Ovvio che questo è il senso di emendabilità dei fatti di cui parlano per esempio i marxisti. Ovvio che c'è di mezzo un disguido riguardante la nozione di "fatto"...

⁵ Cfr. l'entusiastica ma un po' scombinata ricostruzione della posizione di Ferraris fornita da D. Sacchi, *Il realismo nella filosofia italiana degli ultimi due decenni*, in Lavazza e Possenti (a cura di), *Perché essere realisti* cit.

⁶ Marconi in *Realismo minimale* cit. solleva alcune obiezioni alle tesi di Ferraris, ma si adegua perfettamente al paradigma (ne parlo più avanti: § 4.1). Anche U. Eco, nel contributo allo stesso volume, parte (anche se con qualche dubbio) dalla tesi della scomparsa dei fatti, per precisare la sua posizione di semirealista cauto, peraltro già sostenuta ripetutamente, nel corso degli anni (ne parlo nel § 7.3).

⁷ Veca, *Filosofia, contingenza e incompletezza* cit., p. 521.

⁸ Cfr. B. Williams, *Genealogia della verità. Storia e virtù del dire il vero*, Fazi, Roma 2005 (ed. or. 2002).

⁹ Veca, *Filosofia, contingenza e incompletezza* cit., p. 515.

¹⁰ Cfr. A. D. Sokal e J. Bricmont, *Imposture intellettuali. Quale deve essere il rapporto tra filosofia e scienza?*, Garzanti, Milano 1999 (ed. or. 1997), in particolare pp. 192-203, in cui vengono elencate le tipiche fallacie postmoderniste. Per completare il quadro, aggiungerei anche ciò che si può chiamare la fallacia di *contrapposizione proiettiva*, che C.

A. MacKinnon (*Postmodernismo e diritti umani*, 1996, in Id., *Le donne sono umane?*, a cura di A. Besussi e A. Facchi, Laterza, Roma-Bari 2012, p. 157) identifica come caratteristica di alcuni ambienti postmodernisti: *ci si appropria* delle tesi degli autori e delle correnti che poi si fa mostra di criticare. In effetti, tutti gli argomenti (i buoni) di Ferraris sono kantiani (vedasi costruzionismo debole), o heideggeriani (vedasi rilancio dell'ontologia, e distinzione tra epistemologia e ontologia), o gadameriani (vedasi il richiamo allo «spirito oggettivo» hegeliano), ma Kant, Heidegger e Gadamer sono gli "antirealisti" più sistematicamente avversati da Ferraris! (Naturalmente, al momento in cui scrivo: è probabile che tra poco si assisterà a svolte significative di Ferraris anche in relazione a questi autori.)

¹¹ Veca, *Filosofia, contingenza e incompletezza* cit., p. 523.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

¹⁴ De Caro e Ferraris (a cura di), *Bentornata realtà* cit., p. XI.

¹⁵ Rovatti, *Inattualità del pensiero debole* cit., pp. 12 e 14.

¹⁶ G. Vattimo, *Vocazione e responsabilità del filosofo*, il Melangolo, Genova 2000, p. 71. Cfr. anche *ibid.*, p. 104.

¹⁷ M. De Caro, *Caro Vattimo, si può filosofare anche sul semaforo*, «La Stampa», 23 dicembre 2012.

¹⁸ Cfr. S. Fish, *The Trouble with Principle*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1999.

¹⁹ Ferraris, *Manifesto del nuovo realismo* cit., p. 66.

²⁰ Va precisato che Ferraris non è politicamente un berlusconiano, e anzi ritiene che il suo nuovo realismo sia antiberlusconismo. Ma ciò costituisce un problema in più: la facilità con cui gli argomenti di Ferraris si possono smontare rischia di dare buone ragioni ai berlusconiani.

²¹ È da notare che proprio in quegli anni, Vattimo, sotto l'influenza congiunta di Rorty e Ferraris (il quale allora era di fatto - e per sua stessa ammissione - un Antirealista Confuso: con il che si vede anche che Ferraris in realtà gioca a dadi contro se stesso), sembra dimenticare le basi trascendentali della sua formazione. Quanto alle opere più recenti (*Addio alla verità*, Garzanti, Milano 2009, e *Della realtà* cit.), ho diverse obiezioni, e ne ho parlato altrove: in ogni caso

non si tratta dell'Antirealista Confuso, presunto modificatore dei fatti già occorsi.

²² Questa rapida valutazione dell'operato di Ferraris potrebbe sembrare malevola. In realtà non lo è affatto, una ricostruzione dettagliata potrebbe essergli più dannosa; d'altra parte Ferraris ci esorta a non essere «indulgenti» con Kant (cfr. *Epistemologia*, in M. Ferraris, a cura di, *Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano 2008, p. 151), dunque perché essere particolarmente indulgenti con lui, che in fin dei conti a differenza di Kant può difendersi?

²³ Veca, *Filosofia, contingenza e incompletezza* cit., p. 516.

²⁴ *Ibid.*, p. 517.

²⁵ *Ibid.*, p. 524.

²⁶ Veca, *Filosofia, contingenza e incompletezza* cit., p. 525 n.

²⁷ Ed è una differenza se mai storica: la logica è stata sviluppata a lungo in modo dialogico, è diventata decisamente "monologica" solo nell'Ottocento.

4. Staccate la spina del postmodernismo!

¹ L. Violante, *Politica e menzogna*, Einaudi, Torino 2013, p. 5.

² *Ibid.*, pp. 109-10. Si vede bene qui che l'unica fonte di Violante per quel che riguarda il nesso postmodernismo-antirealismo è Ferraris.

³ È all'inizio degli anni novanta del Novecento che la vague postmodernista entra in crisi in filosofia, e gli interventi più polemici esplodono verso la metà del decennio, con la famosa «beffa Sokal» (1996) di cui si è detto.

⁴ Marconi, *Realismo minimale* cit., p. 116.

⁵ La discussione dello stesso tema che D. Marconi svolge in *Per la verità. Relativismo e filosofia*, Einaudi, Torino 2007, è più accurata: forse perché la necessità di prendere le distanze dallo spauracchio postmodernista era avvertita con minore urgenza, visto che il dibattito sul «nuovo realismo» non era stato ancora avviato (?).

⁶ Vedete bene che il punto metafisico, la dipendenza, è scomparso. E liquidato molto sbrigativamente, in una nota, è il problema che questa nozione (metafisicamente) presenta: la vaghezza.

⁷ A occhio, si tratterà se mai (?) del fatto che ammettendo $V'p' \rightarrow SC'p'$ non ammetto una metà dello schema, ossia $V'p' \rightarrow p$. Ma non ci viene detto esplicitamente, dunque *passons*.

⁸ Cfr. H. Putnam, *Rappresentazione e realtà*, Garzanti, Milano 1993 (ed. or. 1988). Qui Putnam a mio avviso confonde la proprietà T (essere vero) con la proprietà di soddisfare lo schema T. Ma forse, di nuovo: sono io a sbagliarmi.

⁹ Cfr. su ciò gli essenziali chiarimenti di M. Bonola, *Verità e interpretazione nello Heidegger di «Essere e tempo»*, Filosofia, Torino 1983.

¹⁰ A Vattimo non interessa minimamente, è ovvio, la *sintassi* del predicato T: quel che gli preme è la questione ontologico-metafisica, dunque su questa base discute lo schema.

¹¹ A differenza di Vattimo, *Della realtà* cit., credo che lo schema T sia *crosscategoriale*; e contro Heidegger, e d'accordo con E. Tugendhat (*Heideggers Idee von Wahrheit*, in O. Pöggeler, a cura di, *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Kiepenheuer & Witsch, Köln 1969), credo che la verità come proprietà di asserzioni sia primaria.

¹² Sokal e Bricmont, *Imposture intellettuali* cit., p. 15.

¹³ J.-F. Lyotard, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1981, p. 5 (ed. or. 1979).

¹⁴ È interessante notare che secondo M. Ferraris invece (cfr. *Documentalità. Perché è necessario lasciar tracce*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 83) la «fallacia postmoderna» consiste nell'idea secondo cui «nulla esiste al di fuori del testo», idea che peraltro è stata sostenuta (come lui stesso dice) da Derrida. Non è chiaro però perché questo costituisca una «fallacia» e non una semplice falsità.

¹⁵ Sto citando me stessa: *Nel chiuso di una stanza con la testa in vacanza* cit., p. 197.

¹⁶ Cfr. Ch. Norris, *Against Relativism. Philosophy of Science, Deconstruction, and Critical Theory*, Blackwell, Malden 1997.

¹⁷ Cfr. G. Vattimo, *La fine della modernità*, Garzanti, Milano 1985.

¹⁸ Cfr. F. Nietzsche, *Ecce homo* (1908), in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, VI, 3: *Il caso Wagner - Crepuscolo degli idoli - L'anticristo - Ecce homo - Nietzsche contra Wagner*, Adelphi, Milano 1970, p. 375. La lettura «affermativa» del nichilismo nietzscheano viene inaugurata da G. Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, Colportage, Firenze 1978 (ed. or. 1962).

¹⁹ O così dicono i teorici del *truth value glut*, ma con buone ragioni: dati $\mu \rightarrow \neg \mu$ e $\neg \mu \rightarrow \mu$, e dato il terzo escluso $\mu \vee \neg \mu$, consegue $\mu \wedge \neg \mu$.

²⁰ Si noti che per esempio anche Vattimo, il quale non ha mai ripudiato né ritrattato la sua fede postmodernista, già in *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza, Roma-Bari 1994, prendeva le distanze dalla deriva «culturalista» dell'ermeneutica, segnalando che l'ermeneutica stava allora diventando, nelle versioni americane postmoderniste, una generica «filosofia della cultura», e richiamandosi al significato «ontologico» dell'ermeneutica heideggeriana.

5. Analitici e continentali?

¹ Per i dettagli, cfr. F. D'Agostini, *Chi sono i veri filosofi? La dicotomia analitici-continentali come criterio storiografico e categoria metafisica*, in B. M. Ventura (a cura di), *La contemporaneità filosofica tra analitici e continentali*, Angeli, Milano 2000.

² D'Agostini, *Nel chiuso di una stanza con la testa in vacanza* cit., p. 17: «Si pensa a volte che nell'occuparsi simultaneamente di filosofia analitica e di filosofia continentale si intenda assumere qualche lodevole atteggiamento di imparzialità ecumenica. Ma non è così: nella maggior parte dei casi, chi si occupa di entrambe lo fa perché gli sembra che in entrambe manchi qualcosa».

³ Cfr. Id., *Analitici e continentali. Guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, Cortina, Milano 1997. Dal mero «risiko» giornalistico va distinto il lavoro di A. Massarenti, filosofo della scienza e responsabile delle pagine culturali del «Sole-24 Ore», che ha lanciato la discussione sui media in Italia.

⁴ Cfr. C. Barbero, *La fine del risiko filosofico*, «Il Sole-24 Ore», 28 agosto 2011. Barbero è ovviamente ispirata dai suoi maestri, i quali hanno senz'altro sposato il paradigma R-S, e sono perciò giocatori di risiko. Non è sbagliato però il breve ritratto della contemporaneità filosofica che dà T. Andina (pur allieva di giocatori di risiko) nell'introduzione a Id. (a cura di), *Filosofia contemporanea. Uno sguardo globale*, Carocci, Roma 2011.

⁵ Cfr. Ch. S. Snow, *Le due culture*, Feltrinelli, Milano 1964 (ed. or. 1959).

⁶ Cfr. Boghossian, *Paura di conoscere* cit.

⁷ Questo problema si legge con chiarezza nelle osservazioni di Veca (cfr. § 3.5), e in tutta la produzione intellettuale di B. Williams.

⁸ Sokal e Bricmont, *Imposture intellettuali* cit., p. 270. Si noti che ciò veniva chiarito nel 1996, all'inizio del testo che rivelava la «beffa».

⁹ La misinterpretazione non è stata realmente smentita da quel kantismo derivante da P. F. Strawson, che ha semplicemente interpretato la metafisica dal punto di vista trascendentale come riduzione dell'analisi sulla realtà all'analisi delle strutture concettuali che ci servono per parlare della realtà. Ma di ciò altrove.

¹⁰ Va ricordato che Boghossian stesso è stato dottorando di Rorty,

inoltre le citazioni prese da Sokal e Bricmont sono la prima fonte del libro, e Boghossian, a sua volta, è uno dei ringraziati in *Imposture intellettuali* cit.

¹¹ Cfr. Boghossian, *Paura di conoscere* cit., pp. 17-21.

¹² Ho esplorato le conseguenze della mancata distinzione in «Conoscere», «sapere». *Divergenze filosofiche e resistenze linguistiche*, in G. Ferreccio (a cura di), *La lingua delle origini nel Novecento. Poeti e filosofi*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2010.

¹³ Cfr. J. Hintikka, *Knowledge and the Known. Historical Perspectives in Epistemology*, Kluwer, Dordrecht-Boston 1991, pp. 18-22, in cui si fa vedere come la confusione tra sapere (proposizionale) e conoscere (oggettuale) sia alla base di un certo numero di fraintendimenti, specie riguardo alla teoria platonica della conoscenza.

¹⁴ M. Schlick insisteva giustamente anche sulla differenza tra *kennen* ed *erkennen*, ma Schlick morì ucciso da uno studente prima di poter giungere in America.

¹⁵ Boghossian, *Paura di conoscere* cit., p. 22.

¹⁶ *Ibid.*, p. 23.

¹⁷ *Ibid.*, p. 35.

¹⁸ *Verfassung* starebbe a significare che il *materiale* della conoscenza è dato dalla realtà, mentre la coscienza si limita a dargli una forma adatta alla struttura dell'enunciato. Questo ci conferma che il «costruzionismo» kantiano non ha molto a che vedere con quanto postulato da Boghossian, e da Putnam.

¹⁹ Boghossian, *Paura di conoscere* cit., p. 39. Le due teorie sono ricostruite in modo piuttosto vago e lacunoso. E per di più è anche vaga la ragione della contrapposizione. Tralascio qui i dettagli. Boghossian fissa tre tesi a testa per il costruzionista e l'oggettivista, ma le tesi 1 sono rispettivamente: ragionevole e discutibile; le 2 sono entrambe confuse (o perlomeno io non le capisco), e le 3 sembrano banalmente entrambe vere, e non in contrasto l'una con l'altra.

²⁰ Questo è il punto indiscusso della visione neopositivista della verità che è peraltro varia, oscillando tra coerentismo e pragmatismo.

²¹ Si vedrà più avanti però, che l'inizio neopositivista – ovvero a partire dalla logica – ha funzionato proprio per rilanciare la metafisica (cfr. cap. 11).

²² Boghossian, *Paura di conoscere* cit., p. 55.

²³ *Ibid.*, p. 102.

²⁴ In tutto il libro in effetti domina un uso non chiarito di “fatto”, perlopiù confuso con “dato”: il che dimostra secondo me che Boghossian si muove in un linguaggio che ha già rinunciato in partenza alla metafisica.

²⁵ La filosofia analitica inglese, con la sua tradizione di studi greci, ha avuto una più chiara visione della natura e dei limiti dell'*elenchos*.

²⁶ Boghossian, *Paura di conoscere* cit., p. 35.

²⁷ Il problema del difficile rapporto tra realismo ed empirismo è lo sfondo di tutta l'epistemologia contemporanea, e viene risolto in modo sostanzialmente definitivo dal semicostruzionismo kantiano, come ho cercato di spiegare in *Introduzione alla verità* cit., pp. 192-95.

²⁸ Il termine «fattispecie», di comune uso nel linguaggio giuridico, indica quel tipo di universale che si genera a partire da collezioni di fatti, e che prepara la formulazione della legge. Per un'analisi di nozioni analoghe, e dell'universale «nomico» con riferimento alle leggi di natura, cfr.: D. M. Armstrong, *Sketch for a Systematic Metaphysics*, Clarendon, Oxford-New York 2010, pp. 38-43.

²⁹ C'è qualcosa di simile nella filosofia A nella prospettiva verificazionista, che non per nulla in Dummett giunge a conclusioni intuizionistiche quasi-kantiane: ma di ciò più avanti.

³⁰ Ciò apparve soprattutto a Dilthey, e ai neokantiani di Marburgo.

³¹ Cfr. D. K. Lewis, *Reduction of Mind*, in Id., *Papers in Metaphysics and Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1999, p. 298.

³² Per un'analisi più dettagliata di tutto questo, cfr. E. Ficara, *Heidegger e il problema della metafisica*, Casini, Roma 2010, e Id., *Die Ontologie in der «Kritik der reinen Vernunft»*, Köninghausen & Neumann, Würzburg 2006.

6. Una questione non controversa

¹ Søren Kierkegaard, *Diario*, a cura di C. Fabro, I: 1834-1849, Morcelliana, Brescia 1980, p. 29 (ed. or. 1909). Cito l'inizio del mio articolo *Realista e «impegnato»*. Ecco il nuovo filosofo, «la Repubblica», 7 dicembre 2011.

² Questa nozione di senso comune (esperienza condivisa depositata nell'uso del linguaggio) è aristotelica, e va distinta dalla nozione di «intenzionalità collettiva» a cui fa riferimento J. Searle (cfr. § 6.5). Per i dettagli, e i rapporti tra teoria del senso comune nella filosofia analitica (da Reid a Moore e Wittgenstein) ed *elenchos* aristotelico, rinvio a F. D'Agostini, *Il senso comune nella filosofia analitica*, in E. Agazzi (a cura di), *Valore e limiti del senso comune*, Angeli, Milano 2004.

³ O disaccordi tra chi sa di parlare di insegne in un negozio e chi non lo sa.

⁴ La base della posizione di Lynch (su cui si tornerà più avanti) è precisamente il problema della «fiducia epistemica»: cfr. M. P. Lynch, *La verità e i suoi nemici*, a cura di S. Moriggi, Cortina, Milano 2007 (ed. or. 2004), e soprattutto Id., *In Praise of Reason. Why Rationality Matters for Democracy*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 2012.

⁵ Rovatti, *Inattualità del pensiero debole* cit., p. 12.

⁶ Aristotele sta trattando qui piuttosto dei negatori del principio di non-contraddizione, ma per lui sono perfettamente equiparabili ai negatori della realtà e della verità.

⁷ Ne è consapevole De Caro: cfr. *La duplicità del realismo* cit., p. 23 n.

⁸ Varianti apparentemente più raffinate sono per esempio l'idea (a un certo punto difesa da H. Putnam) che tutte le proprietà siano «secondarie» (ovvero siano relazioni); oppure l'idea (di N. Goodman) secondo cui siamo noi, con il linguaggio, a «ritagliare» i fatti.

⁹ Il *mainstream* analitico ritiene che l'esistenza non sia una proprietà, e conseguentemente non sia un predicato: ma questo punto di vista (che viene attribuito erroneamente a Kant) è estremamente discutibile. Bisogna ritenere piuttosto che 'esistere', 'essere reale' siano se mai predicati di un genere *speciale*. È questo in definitiva ciò che intendeva Aristotele inserendo la sostanza (prima e seconda) tra le categorie, che Severino Boezio chiamò per l'appunto *praedicamenta*. Ma di ciò meglio più avanti.

¹⁰ Circa i dettagli, e le possibili opzioni (per esempio ontologia come parte della metafisica, o viceversa), cfr. F. D'Agostini, *Metaontologia. Osservazioni terminologiche e sistematiche su «ontologia» e «metafisica»*, «aut aut», 310-11, 2002; Id., *Ontologia e metafisica. L'altro confine*, «Giornale di Metafisica», n. s., XXIX, 2, 2007; Id., *Metafisica analitica?*, «Giornale di Metafisica», n. s., XXX, 2, 2008.

¹¹ La diagnosi di C. J. G. Wright, *Truth and Objectivity*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1992, è che minimalismo e pragmatismo riguardo alla verità nascono dal confondere questioni di giustificazione e questioni di verità. Vale a dire, nel nostro caso: le domande di tipo II e le domande di tipo III. Ma ovviamente se teniamo conto delle tre domande, non è l'unico rischio.

¹² Breve precisazione: "realtà" è il nome per indicare il predicato "x è reale", e il predicato è il nome per indicare la proprietà delle cose che sono "reali". Dunque il concetto di realtà è la funzione linguistica e se volete mentale che intende riferirsi a (o esprimere) tale proprietà.

¹³ Si noti: "con R intendo il tutto in cui sto e che mi circonda" è diverso dal dire: "R è il tutto in cui sto e che mi circonda": chi confonde i due, sia esso PM o PPM, non ha le idee chiare circa la domanda concettuale, di tipo I. L'It è il Ça della psicoanalisi francese. Sulla questione del realismo in psicoanalisi, cfr. M. Recalcati, *Il sonno della realtà e il trauma del reale*, in De Caro e Ferraris (a cura di), *Bentornata realtà* cit., pp. 195 sgg., dove si suggerisce che «il reale» nel lacanismo si distingue dalla «realtà»: questa, «per i suoi attributi di permanenza e di indipendenza dalla mia volontà ... è una sorta di "sonno"» (p. 196). Utile distinzione, che ci fa capire la ragione per cui per i lacaniani "il reale non esiste", come si dice abbia detto Lacan: "il reale" in questione non è il reale di cui qui parliamo.

¹⁴ Cfr. P. Van Inwagen, *Ontology, Identity, and Modality*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

¹⁵ Cfr. A. Moro, *Breve storia del verbo essere. Viaggio al centro della frase*, Adelphi, Milano 2010, pp. 22-23.

¹⁶ Cfr. H. Arendt, *Verità e politica. Seguito da «La conquista dello spazio e la statura dell'uomo»*, a cura di V. Sorrentino, Bollati Boringhieri, Torino 2004 (ed. or. 1967).

¹⁷ Il caso è raccontato da J. Westerhoff in *Reality. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford-New York 2011. Westerhoff spiega anche che, a giudicare dal tempo da noi dedicato in media al sonno REM (il sonno più profondo e ricco di sogni), la

probabilità che in uno stato apparente di veglia in realtà stiamo dormendo è del 10%. Una percentuale abbastanza inquietante: avrei detto di meno.

¹⁸ Evidentemente, a causa del fatto che quella tradizione (sparsamente) ignora o trascura la soluzione *trascendentale* del fenomenismo, che vedremo più avanti.

¹⁹ Da cui si vede che per sbarazzarsi della metafisica (come disciplina) occorre una metafisica (come visione del mondo).

²⁰ La letteratura sul tema è sterminata. In italiano, cfr. il volume a cura di M. De Caro ed E. Spinelli, *Scetticismo. Una vicenda filosofica*, Carocci, Roma 2007, e A. Coliva, *Scetticismo. Dubbio, paradosso e conoscenza*, Laterza, Roma-Bari 2012.

²¹ H. Putnam, *Cervelli in una vasca* (1977), in Id., *Ragione, verità e storia*, a cura di S. Veca, il Saggiatore, Milano 1985, pp. 12-13 (ed. or. 1981).

²² M. Heidegger, *Ontologia. Ermeneutica dell'affettività*, Guida, Napoli 1998 (ed. or. 1923).

²³ Il richiamo al “noi”, essenziale per la tradizione trascendentale ed ermeneutica, è usato in funzione antiscettica anche da G. E. Moore, tanto in *Alcuni problemi essenziali della filosofia* (1910-11) quanto in *In difesa del senso comune* (1925), entrambi in *Saggi filosofici*, Lampugnani Nigri, Milano 1970, in particolare p. 35. Ne ho parlato in *Il senso comune nella filosofia analitica* cit.

²⁴ Cfr. R. C. Stalnaker, *Our Knowledge of the Internal World*, Clarendon, Oxford 2008, cap. 1.

²⁵ Gli argomenti: «non siamo soli» + «il primato del *de se nunc* è solo una narrazione tra le altre» + «la narrazione di cui sopra è difettosa, perché richiede ciò che dichiara di non poter richiedere (cioè “il fuori”）」 costituiscono lo sfondo dell’ontologia di derivazione trascendentale, che si sviluppa in Hegel, Heidegger e nei loro continuatori. Mentre l’argomento «io non sono propriamente un io» è la base dell’antropologia poststrutturalista, specie nella versione di Deleuze. Non vale neppure la pena ricordare l’antisoggettivismo che ispira queste teorie: mi limiterò a suggerire D’Agostini, *Analitici e continentali* cit., pp. 96-101, in cui è citata la letteratura relativa.

7. Strani realismi

¹ Cfr. A. Besussi, *Disputandum est. La passione per la verità nel discorso pubblico*, Bollati Boringhieri, Torino 2012, p. 157; cfr. in generale *ibid.*, pp. 151 sgg.

² Riprendo in parte e con rilevanti modifiche quanto già scritto in *Il realismo e le sfortune della filosofia prima* cit.

³ Cfr. Wright, *Truth and Objectivity* cit.

⁴ Ancora di recente H. Putnam (*Realismo e senso comune*, in De Caro e Ferraris, a cura di, *Bentornata realtà* cit.) definisce «in largo senso kantiana» questa posizione: ma sarebbe come definire “in largo senso platonica” la tesi secondo cui non esisterebbe nulla al di fuori dell’empirico. Il risultato è uno solo: grande confusione.

⁵ Cfr. W. P. Alston, *A Realist Conception of Truth*, Cornell University Press, Ithaca 1996, e Id., *Introduction* a Id. (a cura di), *Realism & Antirealism*, Cornell University Press, Ithaca 2002.

⁶ Sull’ontologia kantiana in relazione all’ineffabilismo e all’idealismo, cfr. Ficara, *Die Ontologie in der «Kritik der reinen Vernunft»* cit.

⁷ Cfr. i saggi di Putnam raccolti in *La filosofia nell’età della scienza* cit.

⁸ Cfr. D’Agostini, *Introduzione alla verità* cit., p. 107.

⁹ U. Eco, *Realismo negativo*, in De Caro e Ferraris (a cura di), *Bentornata realtà* cit., p. 105.

¹⁰ *Ibid.*, p. 100.

¹¹ *Ibid.*, p. 106.

¹² Eco cita da Vattimo, *Le avventure della differenza* cit., p. 84.

¹³ Eco, *Realismo negativo* cit., pp. 102-03.

¹⁴ *Ibid.*, p. 107.

¹⁵ *Ibid.*, p. 111.

¹⁶ Cfr. Rovatti, *Inattualità del pensiero debole* cit.

8. *Realismo scientifico*

¹ È questa l'idea di J. Ladyman, *Filosofia della scienza. Un'introduzione*, Carocci, Roma 2007 (ed. or. 2002).

² Cfr. Putnam, *Ragione, verità e storia* cit.

³ H. Putnam, *Matematica, materia e metodo*, Adelphi, Milano 1993 (ed. or. 1975).

⁴ Per i dettagli, cfr. Ladyman, *Filosofia della scienza* cit., pp. 242-47.

⁵ Giustamente De Caro nota che è questo il dibattito rilevante (*La duplicità del realismo* cit.). J. Searle lo considera addirittura «il problema fondamentale della filosofia contemporanea» (*Prospettive per un nuovo realismo*, 2012, in De Caro e Ferraris, a cura di, *Bentornata realtà* cit., p. 171). Non saprei se sia proprio così, sono incline piuttosto a pensare che il «problema fondamentale» della filosofia, oggi come in altre epoche, è la filosofia.

⁶ Cfr. A. S. Eddigton, *La natura del mondo fisico*, Laterza, Bari 1935, pp. 9-10 (ed. or. 1928).

⁷ Cfr. A. C. Varzi, *Il mondo messo a fuoco. Storie di allucinazioni e miopie filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 5-41.

⁸ Varzi, *Il mondo messo a fuoco* cit., p. 11.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ In Hylas si identifica la posizione di Ferraris, che appunto intende per “reale” «l’inemendabile». Ma ho già suggerito che è difficile avere un’idea chiarissima di quale sia il realismo difeso da Ferraris.

¹¹ Cfr. B. Van Fraassen, *Scientific Representation. Paradoxes of Perspective*, Clarendon-Oxford University Press, Oxford-New York 2008.

¹² Ferraris invece (qui, ma anche altrove) ritiene che la confusione di epistemologia e ontologia sia da ascrivere ad altri (segnatamente a Kant).

¹³ Cfr. per esempio Armstrong, *Sketch for a Systematic Metaphysics* cit., p. 19: quando ci chiediamo quali proprietà universali esistono ci riferiamo alla scienza, ma tenendo conto di ciò che la scienza potrà essere in futuro.

9. Realismo aletico

¹ Cfr. Berti, *Ermeneutica e realismo* cit., p. 56.

² Vale a dire lo schema è «crosscategoriale»: dato $V'p' \leftrightarrow p$, la prima p indica la proposizione che p , la seconda indica il fatto p .

³ Come ho cercato di chiarire in *Introduzione alla verità* cit., pp. 107-10, le ragioni addotte sono state quelle classiche, del circolo e del regresso, accanto ad altre: per esempio, l'oscurità della nozione di "fatto", oppure l'eterogeneità fatti-proposizioni, oppure l'olismo, o il fenomenismo. Tutte queste obiezioni sono facilmente aggirabili, in base all'argomento aristotelico, o in base ad altri argomenti.

⁴ Cfr. A. C. Varzi, *Logic, Ontologic Neutrality, and the Law of Non-Contradiction*, in E. Ficara (a cura di), *Contradictions. Logic, History, Actuality*, De Gruyter, Berlin 2013.

⁵ Cfr. M. Dummett, *La verità e altri enigmi*, a cura di M. Santambrogio, il Saggiatore, Milano 1986 (ed. or. 1978).

⁶ «Non si può fare a meno di notare che una caratteristica che accomuna le dottrine realiste è l'insistenza sul principio di bivalenza», scrive Dummett (*La base logica della metafisica*, il Mulino, Bologna 1996, p. 23; ed. or. 1991). Il principio di bivalenza (Biv.) è la versione semantica del terzo escluso (TE): il TE è " p o non p " (e non entrambi), il Biv. è " p è vero o è vero non p ", vale a dire (poiché "vero non p " = falso) "è vero, oppure falso, e non c'è terzo". La logica che Dummett favorisce è la logica intuizionista, che appunto ammette violazioni del TE.

⁷ O meglio: accettare/rifiutare un enunciato in logica. La logica intuizionista in effetti non è una logica aletica: sostituisce a "vero" "dimostrato" o "dimostrabile".

⁸ Sui problemi di questa equivalenza ho scritto ripetutamente: cfr. *Verità avvelenata. Buoni e cattivi argomenti nel dibattito pubblico*, Bollati Boringhieri, Torino 2010, pp. 245-49; *Introduzione alla verità* cit., § 10.2; e *Fallacia ad ignorantiam, epistemicismo e realismo. Contributo allo studio filosofico delle fallacie*, in A. Cattani, P. Cantù, I. Testa e P. Vidali (a cura di), *La svolta argomentativa. 50 anni dopo Perelman e Toulmin*, Loffredo University Press, Casoria 2009.

⁹ Cfr. J. Bigelow, *Truth-makers and Truth-Bearers*, in R. Le Poidevin (a cura di), *The Routledge Companion to Metaphysics*, Routledge,

¹⁰ Sui *truthmakers*, cfr. D. M. Armstrong, *Truth and Truthmakers*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2004; S. Caputo, *Fattori di verità*, Albo versorio, Milano 2005; D'Agostini, *Introduzione alla verità* cit., pp. 81-85.

¹¹ Cfr. Alston, *A Realistic Conception of Truth* cit.

¹² Alston, *A Realistic Conception of Truth* cit., p. 78.

¹³ R. L. Kirkham, *Theories of Truth. A Critical Introduction*, MIT Press, Cambridge (Mass.) 1992, p. 78.

¹⁴ R. Van Woudenberg, *On the Metaphysical Implications of Alethic Realism*, in Alston (a cura di), *Realism & Antirealism* cit., p. 120.

¹⁵ In realtà sembra chiaro che qui Putnam si sta riferendo alla fissità («eternità») e completezza degli enunciati logici o proposizioni, su cui appunto verte il giudizio di verità.

10. *L'unico realismo possibile*

¹ B. Russell, *La filosofia dell'atomismo logico*, a cura di M. Di Francesco, Einaudi, Torino 2003, p. 8 (ed. or. 1918).

² In effetti è in Zenone che (più o meno consapevolmente) viene in luce la *forma logica* degli argomenti, per esempio: la forma-regresso, applicata da Zenone a diversi contenuti.

³ Si dia per assodato che come specificato nel § 9.3 se x è un fatto allora x sussiste indipendentemente dai discorsi e pensieri che ne parlano.

⁴ Di qui il legame molto stretto che si determina tra «filosofia prima» e democrazia.

⁵ Questa “genealogia” del linguaggio è chiarita da D. K. Lewis in modo esemplare in *Language and Languages* (1968), in *Philosophical Papers*, I, Oxford University Press, New York 1983, e in *La convenzione. Studio filosofico*, Bompiani, Milano 1974 (ed. or. 1969); cfr. anche § 12.5.

⁶ L'antirealismo di Dummett, come abbiamo visto, lo portava a ridurre molto la componente «veritativa» della logica, ma dobbiamo ricordare che Dummett si muoveva con un'attenzione focalizzata sulla matematica, e con un'idea *costruzionista* della realtà matematica. La sua metafisica in altri termini restringeva il reale logicamente rilevante al noto-dimostrato-costruito.

⁷ Per le conseguenze sul piano ontologico di questa tesi cfr. in particolare H. Putnam, *Etica senza ontologia*, Bruno Mondadori, Milano 2005 (ed. or. 2004).

⁸ «Nel cercare i *truthmakers* per non [not] mi trovo a cercare *truthmakers* per tutti [all]» (Armstrong, *Truth and Truthmakers* cit., p. 57).

⁹ Si intende qui la probabilità in senso realistico: interpretazione comunque giustificata dalla natura del fatto battaglia navale.

¹⁰ Non per nulla, è tenendo ferma l'impostazione logico-metafisica basilare che sono sorte le logiche modali, condizionali, paracomplete e paraconsistenti. E anche la logica induttiva, probabilistica, stabilisce uno stesso legame fondamentale realtà-linguaggio, benché (come la logica *fuzzy*) renda sfumata, «gradualistica» l'assegnazione dei valori di verità.

¹¹ Forse non è il caso di precisarlo, ma il nesso logica-metafisica a cui qui stiamo facendo riferimento riguarda i presupposti della «nuova logica» di Frege e Russell, in cui Tugendhat, come vedremo, individuava le risorse essenziali per una forma di nuovo aristotelismo (ipotesi che come si vedrà si è puntualmente realizzata). Non si tratta dunque dei sistemi assiomatici (la cui rilevanza filosofica è marginale in metafisica), ma di ciò che è implicito in tutti i sistemi, e che regola in generale il nostro uso del linguaggio. Ma su ciò cfr. F. D'Agostini, *Conclusioni*, in Id., *I mondi comunque possibili. Logica per la filosofia e il ragionamento comune*, Bollati Boringhieri, Torino 2012.

¹² Cfr. per i dettagli F. D'Agostini, *Quante verità? Relativismo e contraddizione*, «Tropos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica», III, 1, 2010.

11. La rinascita della metafisica dallo spirito della logica

¹ Una versione diversa di questo capitolo è in uscita sul «Giornale di Metafisica», n. s., XXXV, 2-3, 2013. L'esordio riprende una parte del mio articolo *Guida metafisica alla realtà*, «la Repubblica», 21 gennaio 2013.

² S. P. Schwartz, *A Brief History of Analytic Philosophy*, Wiley-Blackwell, Oxford 2012, p. 204.

³ Cfr. H.-J. Glock, *Rehabilitation of Metaphysics*, in Id., *What Is Analytic Philosophy?*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2008, pp. 48-51.

⁴ Cfr. A. C. Varzi, *Metafisica. Classici contemporanei*, Laterza, Roma-Bari 2008.

⁵ Una circostanza più volte segnalata da E. Berti: cfr. *Nuovi studi aristotelici*, II: *Fisica, antropologia e metafisica*, Morcelliana, Brescia 2005, p. 347. *To on* nasce dall'obbligo epistemico (Parmenide: c'è l'essere e non può non esserci), e l'obbligo epistemico relativo all'essere si configura anzitutto come obbligo logico (principio di non-contraddizione).

⁶ E. Tugendhat, *Introduzione alla filosofia analitica*, a cura di C. Penco, Marietti, Genova 1989, p. 5 (ed. or. 1976).

⁷ Sono i tre «distinti semi metafisici» piantati «nel suolo analitico» che individua anche Glock, *What Is Analytic Philosophy?* cit., p. 48.

⁸ Il percorso B in realtà potrebbe essere incluso in quello A, salvo il fatto che si è sviluppato soprattutto in una prospettiva metaontologica, con tratti a volte antimetafisici.

⁹ Cfr. D. M. Armstrong, *A World of States of Affairs*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1997.

¹⁰ Cfr. Van Inwagen, *Ontology, Identity, and Modality* cit., cap. 1.

¹¹ A partire da Quine, se dico per esempio che non esistono universali devo impegnarmi a fornire parafrasi delle frasi in cui figurano (apparentemente) universali. Per esempio "la saggezza è una virtù morale" dovrebbe diventare qualcosa come "le persone sagge sono moralmente virtuose". È questa una caratteristica tipica del dibattito analitico in ontologia.

¹² Non condivido del tutto alcune conclusioni di Varzi: per esempio,

«che uno possa limitarsi a esplicitare il proprio credo ontologico *senza* imbarcarsi in speculazioni metafisiche di sorta» (*Il mondo messo a fuoco* cit., p. 143). Ho l'impressione che sia difficile dire: "ci sono P" senza preoccuparsi di come siano effettivamente fatti i P. Ma forse la differenza risiede soprattutto nel fatto che io distinguerei "esserci" ed "esistere", mentre per Varzi è lo stesso.

¹³ G. W. F. Hegel, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*, a cura di N. Merker, Laterza, Bari 1970, p. 69 (ed. or. 1802).

12. *Realismi realmente nuovi*

¹ Si spiega allora l'estrema perplessità di Tizio, a cui si è accennato nel cap. 3, riguardo al nuovo realismo di Ferraris, che si presenta come una forma di empirismo settecentesco, perciò decisamente incompatibile con il nuovo realismo contemporaneo: il quale peraltro era già tratteggiato nella ripresa dell'ontologia effettuata dai primi allievi di Husserl. Cfr. in particolare A. Reinach, *La visione delle idee. Il metodo del realismo fenomenologico*, a cura di S. Besoli, Quodlibet, Macerata 2008.

² Che non si presenta ufficialmente come "realismo", ma rientra nei parametri stabiliti nel § 10.1.

³ Va notato che tanto Armstrong quanto Lewis sono fisicalisti in metafisica: ma non mi occupo qui di questo punto, benché sia piuttosto importante.

⁴ Cfr. B. Russell, *Meinong's Theory of Complexes and Assumptions*, «Mind», XIII, 1, 1904; ma con *On Denoting*, «Mind», XIV, 4, Russell discute la tesi M.

⁵ Alcuni tra i titoli più recenti: F. Orilia, *Ulisse, il quadrato rotondo e l'attuale Re di Francia*, ETS, Pisa 2002; A. Voltolini, *Finzioni. Il far finta e i suoi oggetti*, Laterza, Roma-Bari 2010; F. Berto, *L'esistenza non è logica. Dal quadrato rotondo ai mondi impossibili*, Laterza, Roma-Bari 2010.

⁶ Cfr. Van Inwagen, *Ontology, Identity, and Modality* cit.

⁷ Cfr. R. Routley (R. Sylvan), *Exploring Meinong Jungle and Beyond. An Investigation of Noneism and the Theory of Items*, Australian National University, Research School of Social Sciences, Canberra 1980; Id., *On What There Is Not*, «Philosophy and Phenomenological Research», XLIII, 2, 1982.

⁸ Si è già visto che se si adotta la nozione aletica di fatto come "ciò su cui si può mentire" postulare fatti non osservabili è di una certa utilità. E dal punto di vista metafisico ciò non implica che si rinunci al fisicalismo.

⁹ Cfr. G. Priest, *Towards Non-Being. The Logic and Metaphysics of Intentionality*, Oxford University Press, Oxford-New York 2005.

¹⁰ Sulla questione cfr. Ficara, *Die Ontologie in der «Kritik der reinen Vernunft»* cit.

¹¹ Priest, *Towards Non-Being* cit., p. 85.

¹² Per altre questioni cfr. D'Agostini, *The Last Fumes* cit., pp. 164-68, e Id., *Hegel era noneista?*, in L. Ruggiu e I. Testa (a cura di), *Lo spazio sociale della ragione. Da Hegel in avanti*, Mimesis, Milano-Udine 2009.

¹³ Cfr. D. K. Lewis, *Noneism or Allism?* (1990), in Id., *Papers in Philosophical Logic*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 1998.

¹⁴ P. Simons, *Particulars in Particular Clothing*, «Philosophy and Phenomenological Research», LIV, 3, 1994, p. 365.

¹⁵ Cfr. G. Bonino, *Universali/particolari*, il Mulino, Bologna 2008; F. F. Calemi, *Dal nominalismo al platonismo. Il problema degli universali nella filosofia contemporanea*, Mimesis, Milano-Udine 2012.

¹⁶ Dalla condivisione di proprietà dipendono altri problemi classici collegati alla questione degli universali, e in particolare: il significato dei termini astratti, la definizione della nozione di somiglianza, la ripetizione. In *Universals. An Opinionated Introduction*, Westview, Boulder 1989, D. M. Armstrong presenta anzitutto il problema della ripetizione, ma in seguito ne tratta meno frequentemente. Qui lo tralasciamo, anche perché riguarda soprattutto il problema dell'identità che ci porterebbe altrove.

¹⁷ Cfr. per un primo inquadramento del dibattito D. H. Mellor e A. D. Oliver (a cura di), *Properties*, Oxford University Press, Oxford-New York 1997.

¹⁸ Cfr. B. Russell, *Il mondo degli universali*, in Id., *I problemi della filosofia*, Sonzogno, Milano 1922 (ed. or. 1912): è il testo che dà l'avvio al dibattito.

¹⁹ Oggi difende l'esistenza delle proprietà anche P. Van Inwagen, peraltro fedele seguace del nominalista Quine: cfr. *A Theory of Properties*, in D. W. Zimmerman (a cura di), *Oxford Studies in Metaphysics*, I, Oxford University Press, Oxford 2004.

²⁰ Cfr. D. M. Armstrong, *Universals and Scientific Realism*, I: *Nominalism and Realism*, II: *A Theory of Universals*, Cambridge University Press, Cambridge 1978.

²¹ In *Sketch for a Systematic Metaphysics* cit., pp. 10-11, Armstrong riconosce che il libro di G. Rodríguez-Pereyra, *Resemblance Nominalism. A Solution to the Problem of Universals*, Oxford University Press, Oxford 2002, sembra aver «riesumato» il nominalismo, ma offre nuovi argomenti per ribattere alle obiezioni. In pratica, per Armstrong

è sempre la questione della somiglianza che rende impossibile il nominalismo, in qualunque forma, come vedremo tra poco.

²² Cfr. D. C. Williams, *On the Elements of Being*, «Review of Metaphysics», VII, 1, 1953.

²³ Cfr. K. Campbell, *Abstract Particulars*, Blackwell, Oxford-Cambridge (Mass.) 1990.

²⁴ Cfr. Simons, *Particulars in Particular Clothing* cit.

²⁵ È un'idea caratteristica anche della prima fenomenologia: cfr. Reinach, *La visione delle idee* cit.

³ Il realismo modale viene presentato da D. K. Lewis in una prima formulazione in *La convenzione* cit. e in alcuni articoli di fine anni sessanta-inizio anni settanta; assume una veste compiuta in *Counterfactuals*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1973, e viene sistematicamente esposto e difeso in *On the Plurality of Worlds*, Blackwell, Oxford-New York 1986.

⁴ Sul modo in cui questa quantificazione ristretta differisce da posizioni analoghe, per esempio quella sostenuta dai «noneisti», cfr. Lewis, *Noneism or Allism?* cit., che viene ripreso e discusso da Priest, *Towards Non-Being* cit. Inoltre, va considerato che Lewis è materialista, non crede in una zona del «mentale» distinta dalla realtà materiale (cfr. *Reduction of Mind* cit.).

⁵ D. K. Lewis, *Mondi possibili* (1973), estratto dalla sezione 4.4 di *Counterfactuals*, in Varzi, *Metafisica* cit., p. 284.

⁶ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, p. 285.

³¹ D. K. Lewis, *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic* (1968), in Id., *Philosophical Papers*, I cit., p. 28.

³² Per la collocazione di Lewis nel dibattito sull'essenzialismo (rilanciato da Kripke negli anni settanta dello scorso secolo) cfr. P. Mackie, *How Things Might Have Been. Individuals, Kinds, and Essential Properties*, Clarendon, Oxford 2006, pp. 79-92.

³³ Cfr. Lewis, *Counterpart Theory and Quantified Modal Logic* cit., pp. 28-29.

³⁴ La posizione di Lewis può costituire in effetti la legittimazione metafisica di logiche modali «non normali», che cioè escludono la necessità e l'impossibilità (niente è necessario, e niente è impossibile:

ogni mondo è possibile, anche mondi contraddittori o assurdi). Cfr. G. Priest, *An Introduction to Non-Classical Logic. From If to Is*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 2010, pp. 64-68 e 384-92.

³⁵ Per quel che riguarda la filosofia politica, cfr. Besussi (a cura di), *Verità e politica* cit., una panoramica su tutti gli autori contemporanei che hanno discusso l'uso del concetto di verità in politica. Besussi ricorda (cfr. *Introduzione* cit.) le due strategie tipiche: di *drammatizzazione* e di *banalizzazione* della verità. La filosofia (politica) contemporanea sembra unanime: tra verità e politica (specie politica democratica) c'è una fondamentale incompatibilità.

³⁶ Per i molti argomenti su questo punto cfr. Lynch, *La verità e i suoi nemici* cit., e Id., *In Praise of Reason* cit.

³⁷ Ho cercato di chiarirlo in *David K. Lewis: verità e possibilità, logica e politica*, in Besussi (a cura di), *Verità e politica* cit.

³⁸ Cfr. Armstrong, *Sketch for a Systematic Metaphysics* cit., p. 67. Armstrong però non condivide il realismo modale di Lewis, perché lo giudica una soluzione poco economica a un problema semplice (cfr. *ibid.*, cap. 9).

³⁹ Questa circostanza si esprime nella logica modale attraverso il concetto di accessibilità: se nel mondo W_1 è possibile che p , ciò significa che gli abitanti di W_1 "vedono" alcuni mondi, per esempio W_2 e W_3 , in cui si dà il caso che p (W_2 e W_3 sono accessibili a W_1).

⁴⁰ Secondo P. Flores d'Arcais l'irriducibilità di alcuni conflitti (specie quelli religiosi) prova l'irriducibilità delle posizioni normative a posizioni aletiche, fattuali. Non credo che sia così: ma di ciò altrove.

Conclusioni

¹ Tralasciamo ovviamente la questione metodologica, di cui si è più volte parlato, vale a dire: “dobbiamo (nell’arte, in filosofia, in politica) riferirci alla realtà?”. La risposta che abbiamo dato è: sì, non tanto perché sia importante e utile farlo, ma perché è *inevitabile* farlo. Circa il fatto che nei diversi contesti culturali il riferimento alla realtà debba dominare su altri fattori, credo sia una questione puramente estetica, su cui non so pronunciarmi, e non credo neppure sia legittimo pronunciarsi *a priori* su questo punto.

² È questa in particolare la posizione che viene esposta in un classico della letteratura ontologica contemporanea, il saggio di R. Carnap su *Empirismo, semantica, ontologia* (1950), in Varzi, *Metafisica* cit.

³ È questa come si è visto la posizione «metaontologica» di W. V. O. Quine, che si prepara esattamente anche nella discussione con il testo di Carnap citato nella nota precedente: cfr. *Carnap sull’ontologia* (1951), in Id., *I modi del paradosso e altri saggi*, a cura di M. Santambrogio, il Saggiatore, Milano 1975. Ma a ben guardare, come giustamente nota S. Haack (cfr. *Some Preliminaries to Ontology*, «Journal of Philosophical Logic», V, 4, 1976), non c’è grande differenza tra Quine e Carnap su questo punto.

Indice dei nomi

Adorno, Theodor Wiesengrund
Agazzi, Evandro
Allen, Woody (Allen S. Konigsberg)
Alston, William P.
Andina, Tiziana
Anselmo d'Aosta
Apel, Karl Otto
Arendt, Hannah
Aristotele
Armstrong, David M.
Austin, John L.

Barbero, Carola
Berkeley, George
Berlin, Isaiah
Berlusconi, Silvio
Berti, Enrico
Berto, Francesco
Besoli, Stefano
Besussi, Antonella
Bigelow, John
Blackburn, Simon
Bloch, Ernst
Boezio, Anicio Manlio Torquato Severino
Boghossian, Paul A.
Bonino, Guido
Bonola, Massimo
Brentano, Franz
Bricmont, Jean

Calemi, Francesco Federico
Campbell, Keith
Cantù, Paola
Caputo, Stefano
Carchia, Gianni
Carnap, Rudolf
Cartwright, Nancy
Cassano, Franco
Cassin, Barbara
Cattani, Adelino
Chalmers, David J.
Coliva, Annalisa
Colli, Giorgio

D'Agostini, Franca
Dal Lago, Alessandro
Davidson, Donald H.
De Caro, Mario
Delage, Yves
Deleuze, Gilles
De Monticelli, Roberta
Derrida, Jacques
Descartes, René (Cartesio)
Di Cesare, Donatella
Di Francesco, Michele
Dilthey, Wilhelm
Dummett, Michael

Eco, Umberto
Eddington, Arthur S.

Fabro, Cornelio
Facchi, Alessandra
Ferraris, Maurizio
Ferrecchio, Giuliana
Feyerabend, Paul
Ficara, Elena
Fish, Stanley E.
Flores d'Arcais, Paolo
Frankfurt, Harry G.
Frege, Gottlob

Gadamer, Hans Georg
Gargani, Aldo G.
Glock, Hans-Johann
Gödel, Kurt
Goodman, Nelson
Gorgia
Guattari, Pierre-Félix

Haack, Susan
Habermas, Jürgen
Hacking, Ian
Haslanger, Sally
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
Heidegger, Martin
Heller, Ágnes
Hintikka, Jaakko
Horkheimer, Max
Hume, David
Husserl, Edmund

James, William
Jaspers, Karl

Kant, Immanuel
Kennedy, John F.
Kierkegaard, Søren Aabye
Kirkham, Richard L.
Knox, Amanda M.
Kripke, Saul A.

Lacan, Jacques
Ladyman, James
Lakatos, Imre (Imre Lipschitz)
Laudan, Larry (Laurence Laudan)
Lavazza, Andrea
Leibniz, Gottfried Wilhelm von
Le Poidevin, Robin
Levi, Primo
Lewis, David K.
Lynch, Michael P.
Lyotard, Jean-François

Macarthur, David
Mackie, Penelope
MacKinnon, Catharine A.
Marconi, Diego
Massarenti, Armando
Meinong, Alexius von
Melandri, Enzo
Mellor, David H.
Merker, Nicolao
Montague, Richard M.
Montinari, Mazzino
Moore, George E.
Moriggi, Stefano
Moro, Andrea

Nagel, Thomas
Nietzsche, Friedrich Wilhelm
Norris, Christopher C.
Nozick, Robert E.

Ocone, Corrado
Oliver, Alexander D.
Orilia, Francesco

Pareyson, Luigi
Parmenide

Peirce, Charles S.
Penco, Carlo
Platone
Pöggeler, Otto
Popper, Karl R.
Porfirio, Publilio Ottaziano
Possenti, Vittorio
Preti, Giulio
Priest, Graham
Protagora
Putnam, Hilary

Quine, Willard Van Orman

Rawls, John
Recalcati, Massimo
Regazzoni, Simone
Reid, Thomas
Reinach, Adolf
Ricœur, Paul
Rigotti, Francesca
Rodríguez-Pereyra, Gonzalo
Rorty, Richard
Roussel, Raymond
Routley, Richard, *vedi* Sylvan, Richard
Rovatti, Pier Aldo
Ruggiu, Luigi
Russell, Bertrand
Ryle, Gilbert

Sacchi, Dario
Santambrogio, Marco
Santarcangelo, Vincenzo
Sartre, Jean-Paul
Scarpa, Raffaella
Schlick, Moritz
Schopenhauer, Arthur
Schwartz, Stephen P.
Searle, John R.
Sesto Empirico
Simons, Peter
Siti, Walter
Snow, Charles P.
Socrate
Sokal, Alan D.
Sollecito, Raffaele
Spinelli, Emidio
Spinoza, Baruch
Stalnaker, Robert C.

Stevenson, Charles L.
Strawson, Peter F.
Sylvan, Richard (Richard Routley)

Testa, Italo
Tomasi di Lampedusa, Giuseppe
Tommaso d'Aquino
Tugendhat, Ernst

Van Fraassen, Bas
Van Inwagen, Peter
Van Woudenberg, René
Vattimo, Gianni
Veca, Salvatore
Ventura, Bianca Maria
Viano, Carlo Augusto
Vidali, Paolo
Violante, Luciano
Voltolini, Alberto

Weber, Max
Weil, Simone
Westerhoff, Jan
Williams, Bernard
Williams, Donald C.
Wittgenstein, Ludwig
Wright, Crispin J. G.

Zenone
Zimmerman, Dean W.

Indice

Introduzione

Questo libro
Fraindendimenti
Ricominciare a pensare
Pugni sul tavolo

Realismo?

Parte prima. Misinterpretazioni

1. Fatti e interpretazioni, o fraindendimenti e falsificazioni?

- 1.1. Alle origini: il fraindendimento
- 1.2. Rortysmo
- 1.3. Sbarazzarsi di NF
- 1.4. L'agonia del postmodernismo e l'intuizione diegomarconi,

2. Giochi guastati

- 2.1. Dibattiti sul realismo o su qualcosa d'altro?
- 2.2. Sofisti e falsi filosofi
- 2.3. Menzogne organizzate e dibattiti stultificati
- 2.4. Stultificatori inconsapevoli

3. Nuovo realismo e postmodernismo metodologico

- 3.1. La questione dell'altra questione
- 3.2. Errori che vengono da lontano
- 3.3. L'imbarazzo
- 3.4. Un fatto davvero inemendabile
- 3.5. La «questione» secondo Veca
- 3.6. Normalizzare la filosofia

4. Staccate la spina del postmodernismo!

- 4.1. Lo spauracchio
- 4.2. Il grande massacro
 - 4.2.1. Il Che cosa è il PM?
 - 4.2.2. Un palazzo bombardato
- 4.3. Postmodernismo ottocentesco?
- 4.4. Il postmodernismo vivo, o morto, o in coma irreversibile
 - 4.4.1. Perché il nichilismo?
 - 4.4.2. Dal trivialismo postmoderno alla «riellenizzazione della ragione»

5. Analitici e continentali?

- 5.1. Giocare a risiko?

- 5.2. Il paradigma Rorty-Sokal
- 5.3. I limiti della filosofia analitica
 - 5.3.1. Paura del costruzionismo?
 - 5.3.2. La diagnosi
- 5.4. Elementi di filosofia trascendentale per principianti analitici

Parte seconda. Realismo

6. Una questione non controversa

- 6.1. A quale domanda risponde chi si professa realista?
- 6.2. Molti realismi, nessun antirealismo
- 6.3. Le tre domande
- 6.4. Il problema concettuale
- 6.5. Il problema epistemologico
- 6.6. Dalla questione del realismo alla questione della metafisica

7. Strani realismi

- 7.1. Indipendentisti, idealisti, ineffabilisti
- 7.2. Schemi concettuali?
- 7.3. Realismo negativo?

8. Realismo scientifico

- 8.1. Realismo interno e inferenze alla miglior spiegazione
- 8.2. Il presunto conflitto tra scienza e senso comune
- 8.3. L'intersezione di ontologia ed epistemologia
- 8.4. Il concetto di «scienza totale»

9. Realismo aletico

- 9.1. Realismo ed epistemicismo
- 9.2. Realismo aletico
- 9.3. Dal realismo aletico al realismo metafisico

10. L'unico realismo possibile

- 10.1. L'unico realismo
- 10.2. Dalla logica alla metafisica
 - 10.2.1. Logica e realtà
 - 10.2.2. Sempre davvero realtà e verità?
 - 10.2.3. Il relativismo dissolto nel dialeteismo
- 10.3. Come sono fatti i fatti?

11. La rinascita della metafisica dallo spirito della logica

- 11.1. L'ipotesi di Tugendhat
- 11.2. Le tre vie dell'ontologia analitica
- 11.3. Fatti leggeri

12. Realismi realmente nuovi

- 12.1. Qualcosa di nuovo, anzi di antico
- 12.2. Noneismo
 - 12.2.1. Meinongiani e quineani
 - 12.2.2. L'importanza di essere noneisti
- 12.3. Universali
 - 12.3.1. Il problema
 - 12.3.2. La disfatta del nominalista
 - 12.3.3. Proprietà particolari o universali?
- 12.4. Realismo modale
 - 12.4.1. Obiezioni
 - 12.4.2. Le controparti
- 12.5. Ma le donne devono o no indossare il burqa?

Conclusioni

Note

- Introduzione
- 1. Fatti e interpretazioni, o fraintendimenti e falsificazioni?
- 2. Giochi guastati
- 3. Nuovo realismo e postmodernismo metodologico
- 4. Staccate la spina del postmodernismo!
- 5. Analitici e continentali?
- 6. Una questione non controversa
- 7. Strani realismi
- 8. Realismo scientifico
- 9. Realismo aletico
- 10. L'unico realismo possibile
- 11. La rinascita della metafisica dallo spirito della logica
- 12. Realismi realmente nuovi
- Conclusioni

Indice dei nomi